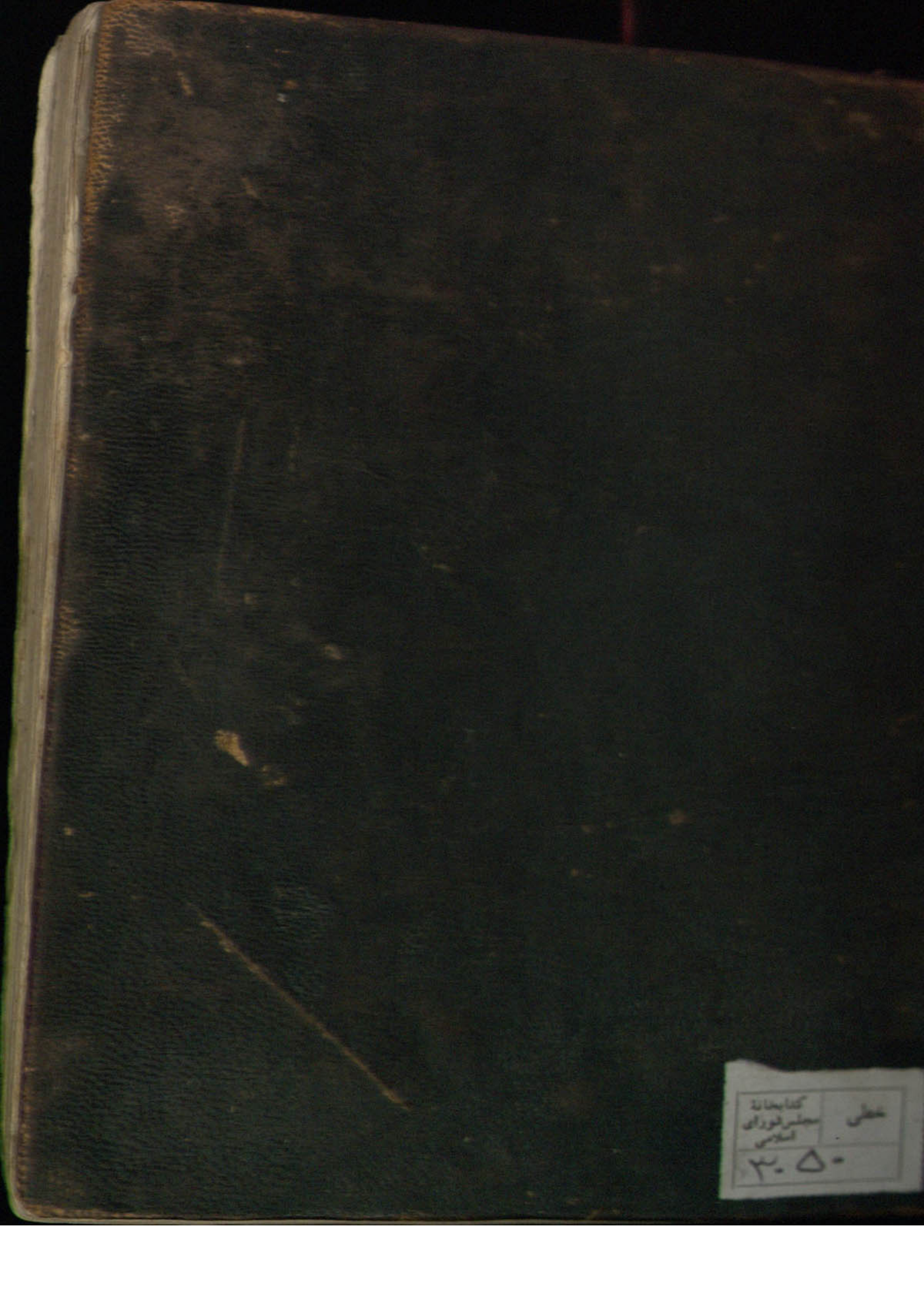
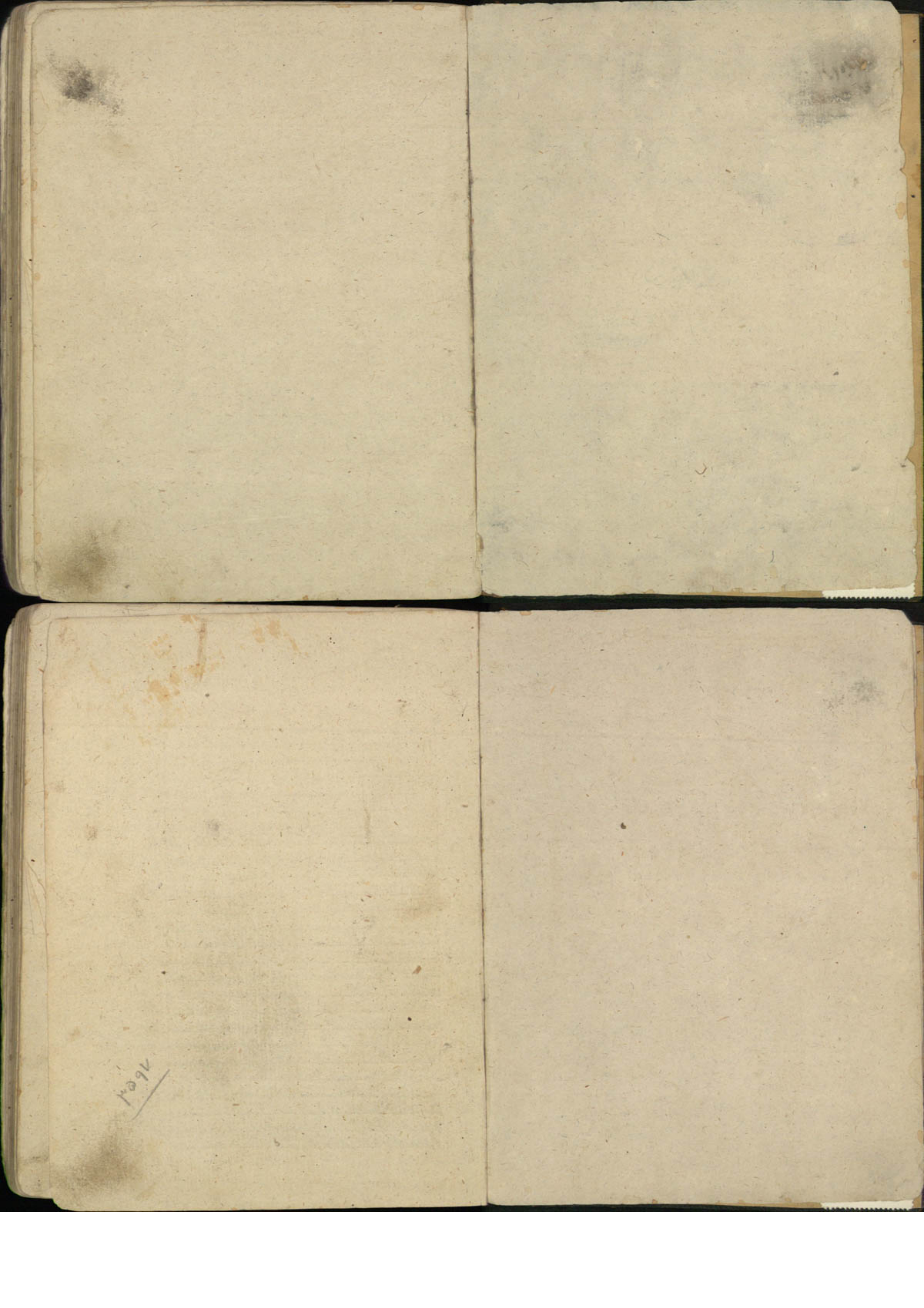

کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
خطی
۳۰۵۰


بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب حقایق الاصول
مؤلف
موضوع تألیف
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۴۱۵۳
۲۵۵۳
۲۰۵۰
بازرسی شد
۳۷ - ۳۶
بازدید شد
۱۳۸۲
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
اسم کتاب حقایق الاصول
مؤلف
موضوع تألیف
مؤسسهٔ ۱۳۰۲
شمارهٔ دفتر
۱۴۱۵۳
۲۵۵۳
۲۰۵۰



هذا كتاب حقائق الاصول من تصنيفات المحقق المدقق مولانا الآخند ملا محمد اسمعيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى فهم الاحكام بالاصل القديم المشتق منه الفرع الكريم وآله الصراط المستقيم والميزان
القويم لاصول الفقه والحكم وفروع النبوة والرسالة حقائق الحق لكل اعجاز وقرائن الصدق للكتاب المنزل للاعجاز حقائق
السنة من الابتداع وحماة الدين لدى الافتراق بالاجماع تقتبس من انوارهم العقول وتستجيب منهم الاصول [illegible]
فواتح الترجيح ذا الاجتهاد وما عصوا انفسهم مرة مع ما فيه من الاكدار الامرهم نهى عن ضدهم لا نفرهات كالاجتهادات ورحمتهم
عامة بلا استثناء انهم خاصة الرحمن منطوقهم حجة ومفهومهم طريق اطاعتهم شرط الايمان وغاية التصديقات الحظ
لا يقاس بيانهم ولا يحمل بيانهم المهم نور وظاهرهم نور على نور تقييدهم الاطلاق الذي الحظ وتخصيصهم اجتهاد في مقابل
النص الجلي انما غيرهم حكم بغير الانزال وتعاديهم ترجيح الضلال فعليهم الصلوة والسلم وعلى اعدائهم اللعن والايلام ما
دام الدوام **وبعد** فيقول العبد الذليل المتعطش الى زلال فيض الله الجليل والملتجئ بحرم ستر الله ابن محمد اليزدي اسمعيل عفا
الله عن جرائمه انى لما رأيت كتابا مبين صافية والمحمود باذنه واعية فيه من الحقائق اصفاها ومن الدقائق اخفاها وللقوة المبين
والسلطان المبين اعلنت فيه الاسرار واخفيت فيه الجهالة لا عوج فيه ولا امت ينطق بالحق الصحيح لا تسمع فيه لاغية ولا تجد
فيه خافية فيه شفاء للاسقام بالاشارات ودفع شبهات دون خرط القتاد بالايات البينات وفيه انكار الانكار وانكار الافكار و
هو لب لباب الاصول وفصل الخطاب للاعلام والفحول والحمد لله رب العالمين وهذا من فضل ربي بوسيلة الحق اليا مبين
ليبلوني ءاشكر نعمته وقد جرى القلم القاصر في التسمية بحقائق الاصول من كشف الكتاب ورفع الاشتباه واذا عرفت مقدمة
اعلم ان لفظ اصول الفقه لما كان مركبا اضافيا من الاصول والفقه ولكل من جزئيه معنى لغوي واصطلاحي ثم صار المجموع علما
لعلم خاص جعل له حدان احدهما باعتبار التركيب والثاني باعتبار العلمية والاول يحصل بتعريف كل واحد من جزئيه مع الهيئة
الاضافية لان تعريف المركب انما يحصل بتعريف اجزائه المادية والصورية والثاني لا يلتفت فيه الى الاجزاء من حيث
دلالتها على معانيها اللغوية والعرفية بل يلتفت فيه الى ما هو بازائه من العلم المخصوص وقد عرف بحسب الاصوليين بكلا معنييه العلمي
والاضافي اما الاول فلانه الحق الاهم بالبيان ويلزم من المبادي التصورية واما الثاني فلانه اليق بحصول البصيرة او ازديادها
او الجهالة المناسبة للرغبة في النقل او التنبيه على توافق المعنيين في الصدق او صحة ارادة كل منهما من اللفظ لانتفاء حجر اللفظ

كل مسئلة بالحقيقة يترجح تحت القول المشتمل عليه الدليل

الاضافة

الاضافي فالمانع من ارادته لدى الاطلاق ولا اكتفى شرذمة بتحديده وستعرف التوافق وصحة ارادتهما فنقول الاضافة
هنا لامية لما هو الغالب فيها ولان الفقه ليس من الاصول ولا ظرفا لها على الحقيقة لتكون بيانية ولا ظرفية ثم عرفت
في اللامية والاصول جمع اصل وهو في اللغة ما يبتنى عليه الشيء ومنه اصل الشجرة ويرجع اليه ما عبر عنه في القاموس
باسفل الشيء فتامل وفي اصطلاح اهل العلم يأتي لمعان الدليل وفاقا صح قول الفقهاء الاصل في هذه المسئلة الكتاب
والسنة اي الدليل فيها والقاعدة والظاهر والراجح والاستصحاب ومعنى اضافة الاصل الى الفقه يتعين الاول من المعاني
المصطلحة وهو الدليل فان ظاهر هذا العلم والمحرر فيه عدة ولا استصحابه غير مراد وغيره معقول للمقام وهو مما
لم يشمل اللغة والنحو والرجال وغيرها من مبادي الفقه الا ان اضيف اليه واعتبر في الفقه معناه الاصطلاحي وهو العلم
المخصوص لان النحو ما يبتنى عليه الفقه ويتوقف عليه بعد ورود الكتاب والسنة بالعربية وخفاء الاوضاع
اللغوية الافرادية والتركيبية وكذلك التوقف غيره ومعناه اصطلاحا ادلة الفقه وهو ينطبق على الحد العلمي مع
تمحق وخرج منه علم الاحاديث واللغة والنحو والصرف فتامل وقيل هذا حق ان اريد به العلم بالادلة الاجمالية لان اصول
الفقه ليس نفس الادلة بل هو ما يعرف به ادلة الفقه او ما يحصل به التهيؤ لمعرفتها اجمالا او وسائل تستنبط منها
ادلة الفقه الاجمالية **والفقه** في اللغة الفهم لغة العلم كما يظهر من اهل اللغة واجوه الذهن من حيث استعداده
لتحصيل المطالب كما قيل وفي العرف يستعمل في كليهما وذكر له معان اخر لغة والظ انها مجازية من الفهم وفي اصطلاح
المتشرعة محدود بحدود ومختلفة منتقضة طردا وعكسا واصحها واشهرها انه العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية واعلم ان العلوم المدونة عبارة عن مسائلها وهذا معنى قولهم العلم كذا بحثها
ومدة بعض الموضوع ويطلق اسماء العلوم كالنحو والصرف على التصديق بالمسائل وعلى نفس القواعد المخصوصة
وعلى الملكة الحاصلة من ممارسة المسائل فهو اما حقيقة عرفية فيها او مجاز مشهور كما قال الشريف والمعروف
بين العلماء في تعريف العلوم اخذ العلم بمعنى التصديق توجيها وهو معناه المعروف منه في اللغة والشايع من
اطلاقه في العرف اطلاقه على التصور فقط ويطلق احيانا على الادراك الشامل للجامع [illegible] في المقام ولا العلم
المجتهد والمقلد والحاكم والتعريف لشموله يحصل للكل وليس فيها بالضرورة اللهم الا ان يراد الادراك مع انواع
التصور عنه بالادلة فان الدليل هو الحجة دون القول الشارح والعلم بالموضوعات الشرعية المتعلقة بالفروع
كالفاظ العبادات من المبادي التصورية للفقه وليس من نفس الفقه لان المبادي خارجة عن العلم ويشكل
الامر ان كان من الفقه لان معرفة الموضوعات ليس تصديقا اللهم الا ان يراد منها الحكم بكونها اسماء
لمسمياتها المعينة كما يقال الصلوة اسم للاركان المخصوصة والزكوة للقدر المخرج من المال فيرجع الى التصديق
والحكم في اللغة القضاء ويطلق على التصديق وعلى المسائل وهي المحمولات المرتبطة الى الموضوعات وعلى النسبة

كالجلود والمتعلقات الى الزوجة
كالافعال والصفات ٣

الحكمية وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وعلى الاحكام الخمسة التكليفية وعليها مع الوضعية وليس المراد
هنا الاول لعدم شمول العبادات بل جل المعاملات مع ان حيثية القضاء ليست معتبرة في الفقه بمعناه [illegible]
وان تخيل بعض في مقام الدعاوى فتدبر ولا الثالث بناء على كون التصديق جنسا ومرادا من العلم وهو ظاهر و
لا الخمسة التكليفية لعدم انحصار الفقه فيها بل معظم الفقه غيرها ولا داعي الى ارتكاب الاستطراد مع كثرته ولا
الخمسة مع الوضعية الا ان تعم الوضعية ويقال الحكم الوضعي ما استند الى الشرع وكان غير الاقتضاء والتخيير
حتى يشمل جميع ابواب الفقه وكافة مسائله ومثله خطاب الله فيمكن ان يكون مرادا بناء على تعميم الوضعية
او كونه اعم من الوضعية والتكليفية حتى ينطبق الفقه بالمرة فان كان مختصا بهما وكانت الوضعية خمسة تامة
والبطلان والسببية والشرطية والمانعية فلا يجوز ارادته منه لان الخطابات بالنسبة الى ادلة الفقه و
الفقه هو العلم المستنبط من الادلة لا العلم بالادلة نفسها او بالجزء العلم بالشيء غير العلم الحاصل من الشيء و
يجوز ان يكون المراد به المسائل او النسب الحكمية على بعد بحسب اللفظ والمقام لعدم مناسبتها لمحاورات
المتشرعة ومصطلحهم لا انها النسب من جهة كون قيدي الشرعية والفرعية احترازيين حينئذ على خلاف
ما اذا قصد به الاحكام الخمسة التكليفية او هي مع الوضعية فان المقصود الصحيح بهما لا يصلح لان الخمسة
والوضعية شرعيتان فرعيتان فان علم الاحكام هو علم الفروع الا ان يقال بالاعمية ولو في البعض كالوجوب
والحرمة في اللازمة والفاسدة المتعلقة بالدين او ارتكاب مشتبه في الاستحباب والكراهة فان بعض العلماء
راجح غير واجب وبعضها مرجوح غير حرام مع تكلف في المباح وفي القيد احتراز عن [illegible] ويخرج من الاحكام
على وجه العلم مثل قيام زيد وقعود عمرو ويخرج بالشرعية ما يحكم عليه بالوجوب في ساير العلوم والصنايع او
بمقتضى العادة او العرف وبالفرعية العقايد الدينية واحترز بالادلة عن العلم بضروريات الدين او المذهب
لاستغنائها عن الدليل والعلوم في الجملة ملتزمة ولا يلتزم من الضروريات ان تستغني عن الدليل وان امكن اقامة
الدليل عليها بخلاف النظرية بل يقال ان كان العلم بالشيء ضروريا فبعد ترتيب المقدمات واخذ الحكم منها لا يبقى
ان هذا العلم حصل بالدليل لانه لو كان حاصلا قبله والدليل ما اثر فيه شيئا فكيف حصل به فتدبر وبهذا يعرف خروج علم
الله تعالى لخلوه عن النظر فان علمه بالاشياء بذاته بحيث لا يخفى عليه خافية وجميع وجوه المعلوم معلوم له ثم كيف يحصل علم
بالقطع مع ان جميع المقدمات مترتبة وغير مترتبة مع نتايجها ظاهرة عنده في ازل الآزال من دون تدريج وكسب وعلى
القول بان علمه سبحانه بالاشياء العلم بذاته الذي هو سبب العلم بمعلولاته فانما يلزم منه ان يكون علمه مترتبا
بحيث يترتب بعض علومه على بعض بحسب العلية والمرتبة لا استدلاليا بحيث يجعل مقدمة معلومة و
يكسب منها بالرجوع اليها مجهولا فان الدليل والواسطة في الاثبات غير السبب والواسطة في الثبوت وبينهما

عموم

عموم من وجه فالانتقال الى اعتبار قيد الحيثية في الادلة كما ارتكبه بعض وخرج ايضا علم المعصومين من الانبياء والائمة ع
والملائكة والزهراء الطاهرة لان علمهم غير ناش من الادلة وان ادعى البعض الدليل عليه السمع وهو مقتضى
علو منصبهم مع ان العلم الضروري والالهامي الى الوصول فيجب حصوله بقاعدة اللطف ولكنهم غيره [illegible]
عن النظر فان عقولهم اتم وترتيبهم للمقدمات احكم الا انهم لا يحتاجون اليه ولا المتقون لا بهم استغنوا
عنه لاكمال الاصلح الاشرف ووجوه حملة الكتاب العزيز والجفر والمصاحف والدفاتر المودعة عندهم ليس نظرا
واستدلالا فان الاخذ من العالم المودعة فيها العلم من دون ان ترتب المعلومات ليس بفكر وهو غير تحصيل الامور
ليؤدي الى المطلوب وتوسط الاسباب لا ينافي الضرورة فانها وسايط في الثبوت لا الاثبات والعلوم الضرورية
كلها ذوات لكنها غنية عن النظر في اسبابها وهذا كما في المحسوسات والمجربات فان لها اسبابا لولاها لم يوجد
العلم [illegible] ولا التجربة لكن لا يحتاج الى التفكر فيه والنظر بخلاف النظرية فان الفكر والتوجهات المرتبة باقسامها
المخصوصة وشرايطها المعينة يحصل لها وخرج ايضا علم المقلد اما باعتبار دلالة الادلة على التعدد الشئ في علم المقلد
او باعتبار الادلة المعهودة للاضافة لانها الى الاحكام المراد من الضمير والاضافة للعهد في الجمع فيكون قيد التفصيلية
مستغنى عنه او قيدا توضيحيا او بناء على احتمال ارادة الجنس خصوصا مع حمل الاحكام على الجنس كما سيأتي
عليك وبناء على المماشاة مع القوم وجعل التفصيلية احترازيا يخرج بها عن علم المقلد في المسائل الفقهية
فانه عن دليل اجمالي مطرد في الجميع وهو ان هذا ما افتى به المفتي وكل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي لا يقال الموضوع
المشار اليه بلفظ هذا متعدد وهو في كل مسئلة غير ما في الاخرى فيكون مستند المقلد ادلة تفصيلية لان تعدد
الموضوع لا يستلزم الاجمال بل يحقق ان لا اجمال الا اذا تعدد والسر ان هذا وسيلة انسحاب الدليل الاجمالي الى كل واحد
من المسائل ليحمل عليه محمول الصغرى ثم يؤتى بالكبرى والملازمة حقيقة في وحدة الدليل وتعدده على الحد الاوسط
فههنا دليل واحد جار في جميع الموارد ويعبر عن كل مورد بلفظ هذا لا يقال ان علم المقلد ناش من علم المجتهد
وهو من الادلة التفصيلية فعلم المقلد من الادلة التفصيلية الا انه بواسطة وهو غير مضر في الصدق لان
الظاهر من حصول العلم من الادلة استناده اليها بنفسها لا بواسطة غيرها والمراد بالادلة ما نصب شرعا للاحكام
ويكون واسطة للاثبات ومؤثرة فيه فاختلاف علم المقلد باختلاف عبارات المجتهد وضوحا وخفاء واستنكار
الاخذ منه سماعا وحكاية واختلاف المأخوذ منه لا يقتضي استناد المقلد الى الادلة التفصيلية لان الدليل هو الحد
وهذه الامور توجب تعدد طوره وكيفيته وتعدد طور التحصيل لا يوجب تعدد الدليل مع وحدته حتى يكون
ادلة تفصيلية وهو ظاهر قال الفاضل المدقق صاحب القوانين ان هذا الدليل الاجمالي ليس دليلا للحكم الشرعي
للمقلد ولا يفيده علما بنفس الحكم بل هو دليل لجواز العمل بكلام الدليل الاجمالي للمجتهد كذلك وهو قوله هذا ما ادى

الحقيقة

البرظني وكلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي والجواب عنه ان علم المقلد بالحكم الشرعي
متوقف على هذا الدليل الاجمالي ويثبت به لانه بالسماع عن المجتهد مثلا يعلم قول المجتهد وبالمقدمة
المطوية المخزونة عنده وهي ان قول المجتهد هو حكم الله يعلم ان هذا هو الحكم الشرعي فالاولى صغرى قياسه
والثانية كبراه ولعله لم يسمع عن المجتهد ولم يعرف قوله لم يعرف الحكم الشرعي ولو لم يعلم هذه المقدمة
ولم يطلع ان قول المجتهد هو حكم الله فبمجرد السماع عن المجتهد الحكم لم يعلم الحكم الشرعي ايضا لان المجتهد
ليس هو الشارع ليكون حكمه حكمه فلا بد له من العلم بان ما استنبط المجتهد هو حكم الله ويحصل من
النظر فيه حصول ينتج وظاهر الخيال وينضم اليه الصغرى وهو هذا قول المفتي بالسماع عنه مثلا ويحصل
من مجموع المقدمتين معرفة ان هذا حكم الله الا ان يقال ان المجتهد لا يحكم من عند نفسه بل يقول
للمقلد حكم الله بحسب نظري كذا وهو ياخذ منه ويتلقاه بالقبول فيعرفه تقليدا وهو المراد من العلم
التقليدي وحكم المجتهد ليس واسطة في الاثبات بل ليس الا كالمصحف في كونه ماخذا للعلم فلا يفتقر
الى مقدمة اخرى لكنه خلاف التحقيق ثم قال الفاضل المدقق يمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج
الادلة الاجمالية لان ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فادل على ثبوت الاثبات اجمالا من
الضرورة والعمومات ادلة لكنها اجمالا لا تفصيلا ولا يسمى فقها بل الفقه معرفة تلك الاحكام الاجمالية
من الادلة التفصيلية والعجب عن الفحول كيف غفلوا عنه انتهى والجواب ما عرفت ان الضروريات
لا يستدل عليها ولم تكن المستدلات ادلة بالنسبة اليها الا الادلة وسايط الاثبات والشيء الثابت
لا يحتمل اثباته والعلوم الكلية النظرية مع انها غير مفيدة ضرورة لعمومات الدالة عليها ادلة تفصيلية
لها لا اجمالية لانها منطبقة عليها والاحكام الكلية يعرف من الادلة العامة لا الخاصة فالذهول ليس من
الفحول واعلم ان في التعريف ايرادين شايعين احدهما ان جل المسائل الفقهية ظنية لانها مستندة الى الادلة
الظنية اما دلالة وتعارضا كالكتاب والسنة المتواترة او سندا او متنا ودلالة وتعارضا وعلاجا كاخبار
الاحاد مضافا الى الخلل المتطرق الى جنسها كالخلل كالكذب والدساسة والتقطيع والورود تقية ومعرفة
بالقرائن الحالية والمقالية والتصحيف وسهو الناسخ وخطا الناقلين بالمعنى وغير ذلك فيما يحصل
منها الظن لكثرة الاحتمالات المانعة عن القطع لعينها شذ وندر فكيف اطلق عليه العلم وهو كاليقين اسم
للاعتقاد الجازم المطابق للواقع ومذهب المصوبة من ان حكم الله في كل شيء هو ما ادى اليه نظر المجتهد
فيتعدد حكم الشرع حسب تعدد الاراء ويكون مؤدى نظره وظنه هو العلم المطابق لحكم الشرع باطل بالادلة
العقلية والنقلية فلا بد من انطباق الحد على الحق وهو مذهب المخطئة القائلين بان لله في كل واقعة حكما

واحدا معينا في الواقع لا يختلف باختلاف الاراء والمجتهد الطالب قد يصيبه بالدليل الظني وقد يخطئه الا اذا اصابه العقل
بالدليل القطعي المؤلف من مقدمتين قطعيتين احديهما وجدانية والثانية اجماعية وهو ان هذا ما ادى اليه ظني وكلما
ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي والمراد بمورد الظن هو حكم الله الواقعي والعلم به غير حاصل من الادلة
الظنية في غير الغالب والجواب من وجوه الاول يحمل العلم على المعنى الاعم من اليقين والظن وهو التصديق مطلق
الاعتقاد الراجح واطلاق العلم عليه شايع معروف من العرف واللغة بل الشرع ان حصل من طمأنينة النفس والثاني يحمل
الاحكام على الاعم من الظاهرية والواقعية فان في كثير من المسائل يحصل القطع بالحكم الواقعي بنهوض الدليل القطعي عليه
نحو الاجماع المحصل والخبر المتواتر وفي البواقي يحصل القطع بان ما وصل اليه النظر حكم ظاهري يثبت التكليف به بعد
تعذر العلم بالاول بواسطة المقدمتين المذكورتين لكن من حيث انها الظنون كونه واقعيا فالحكم الشرعي عرف باليقين
الا ان في كثير من الموارد واقعي وفي الاكثر ظاهري فتامل وعلم مما ذكر ان حمل العلم العرفي على الظن كما اشتهر لا حاجة اليه
لحصول العلم كثيرا ولا يختص الامر بالظن وكذا تخصيص الحكم بالظاهري كما لا حاجة اليه لحصول اليقين بالواقعي في غير
واحد من المسائل واطلاق الحكم الشرعي على المعنى الاعم معروف في محاورات الشريعة والثالث بما اشتهر ان الظن هنا
واقع في طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وهذا الجواب فاسد على مذهب المخطئة لان ظنية
طريق الحكم الواقعي وتعلق الظن بان هذا الحكم واقعي يوجب كون هذا حكما واقعيا مظنونا اليس لا اذا من ظن انه
زيد كيف يكون زيدا قطعا عنده مع انه ظان بانه زيد وهو ظاهر نعم العمل به قطعي وكلما يجب العمل به ليس حكما واقعيا
على مذهب المخطئة بل عند المصوبة الا ان تؤول كلامهم بان ظنية طريق الحكم الواقعي لا ينافي قطعية الحكم الظاهري
وهو مع انه خلاف ظاهر العبارة وغير ظاهر من اللفظ فاسد بما عرفت او يقال بتعميم الحكم الظاهري والواقعي وح
يرجع الى الوجه الثاني وان هذا التاويل لا يناسب العبارة ايضا وجعل الحكم ظاهريا قطعيا والطريق ظنيا بالنسبة اليه
مع كونه فاسدا بما ستعرف ليس الطريق اليه ظنيا حينئذ فتدبر ثم ان في العالم وكان هذا الجواب للمصوبة وبعضهم رفضه
من لا يوافقهم غفلة عن حقيقة الحال انتهى ثم اعلم ان الجواب الاول ابعد من الثاني لان المتبادر من الاحكام
هي الواقعية والفقيه من بين المدارك الشرعية طالب اياها وهو المراد بالفقه فالتعبير الماخوذ من الكتاب والسنة
وحمل العلم على الاعم اشهر والصق واعود من حمل الحكم على الاعم من الظاهري لان الالفاظ متوجهة الى المعاني الحقيقية
الواقعية عند حكم المجتهدين بان هذا صحيح وهذا حرام وهذا واجب واشتغل الخلاف في المسائل الفقهية هو الحكم الواقعي
لان كل مجتهد حكمه الظاهري ما ادى اليه نظره ومدلول الادلة التفصيلية هو الحكم الواقعي فتدبر والايراد الثاني ان
المراد بالاحكام اما جميعها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ بملاحظة الجمع المحلى فيخرج اكثر الفقهاء عن كونهم فقيها ان لم يخرج
كلهم او البعض بملاحظة اعتبار الجنس لكون استعمال الجمع المحلى في الجنس شايعا غير عزيز فالجمع مطلق يصدق

على من علم بعض المسائل ولو قليلا وهو خلاف المصطلح لان العالم لا يسمى فقيها وعالما لا يسمى فقيها والجواب
اما باختيار البعض على حد يعتد به كما اعتبره القوم في العلوم المدونة والحاكم بالتعيين اهل التخاطب او القدر المتداول
بين القديم والحديث من اصحاب الائمة والعلماء من بعدهم حيث ينسبون اليه انه فقيه اهل البيت وهو اديب
فقيه وهو فقيه متكلم او المراد اكثر مسائله والضابط في الجمع فهم سامع وفهم وكثرة دورانه واشتهار حاجته و
اجيب في المشهور باختيار الكل لكن المراد بالعلم هو التهيؤ والاستعداد والملكة التي يقتدر بها على استنباط
جميع الاحكام من الادلة استنباطا ظنيا او علميا واطلاق العلم على الملكة واقع معتبر في المحاورات ... حيث
الفقه مع ان من يقول بالتجزي لا يلجئ تسمية العالم بمسئلة فقيها واخرج عن الحد والتاخذه على انفراده
في الزبدة بان العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية ردا على الحاجبي في تعيينه قيد وزيادة
اخر حيث قال بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية
ومعرفة الواقية اخذا من المحصول والنهاية بانه العنايتان الاصول مضافا الى الفقه هو العلم بمجموع طرق الفقه
اجمالا ومباحث الصالح كيفية الاستدلال بها وبحال المفتي والمستفتي والكلام في الجملة كالكلام في الاحكام والمراد
من الاجمال الخ ... بان كون الطرق الاربعة ادلة للاحكام كما يستدل على ان الكتاب حجة والمراد بالتفصيل
في مقابلة تفاصيل الكتاب والسنة والمراد باحوالها الاوصاف الموجودة في اجزائها كالعموم والخصوص والمراد
بكيفية شرايط تلك الطرق كعدم ضعف الرواية وفقد المعارض والمراد بكيفية حال المفتي والمستفتي بيان شرائط
المستدل نحو اجتهاد العالم وتقليد الجاهل وقد علم بالحد موضوع العلم ويستفاد منه وجه الحاجة والتسمية
والرتبة وغيرها مما يعتبر في المقدمة في المباحث اللغوية وفيه اقوال القول في الحقيقة
والمجاز وفيه حقايق حقيقة الحقيقة في الاصل من فعيلة من الحق بمعنى الثابت وقد يطلق على القول المطابق
للواقع والفعيل بمعنى الفاعل كالعليم والتاء في الاصل للتانيث اما باعتبار تانيث موصوف نحو الكلمة او قصد
متعلقه من لفظ المفرد والمركب والجملة والاسناد على وجه وكونه بمعنى المفعول فرع تجوز اشتقاق المجرد من المزيد
قياسا كما اخذ من حققته او قد يتعدى وكونه بمعنى المفعول فرع تجوز اشتقاق المجرد او جواز استقلال الصيغ
التصاريف في اوضاعها النوعية بحسب اللزوم والتعدية وفي الجميع نظر ثم ح التاء للنقل من الوصفية الى الاسمية
الصرفة دون التانيث لاستواء التانيث والتذكير في الفعيل بمعنى المفعول كالجريح والقتيل كذا قيل وفيه انه جار على
موصوف فالتاء بحث ولحسن دفعا للالتباس فتامل وفي الاصطلاح هو اللفظ المستعمل فيما وضع له باعتبار انه كذلك
واخذ اللفظ في الحد جنسا دون الكلمة ليجري في الحقيقة المفردة والمركبة ويشمل الحقيقة الاسنادية بناء على كون الدلالة
العقلية ما للفظ فيه مدخلية نحو الوضعية فان المراد بها ما للوضع فيه مدخلية بحيث تقابل الطبعية والعقلية وتشمل

وبالتفصيلية خرج العلم عن الادلة الاجمالية ... [illegible]

المناطق الغير الصريحة والمجازات المركبة بالتعريفات الوهمية والجلية والمفردة في العقلية والنقلية الحالية والمنفصل اللفظية
ونحوها والحيثية الحقيقية على وجه فان الوضع غير مختص بالمفردات عند معظم اهل الاصول وارباب اللغات
منهم السبكي والزركشي وابن معط والجزولي وابو حيان وغيرهم خلافا للرازي والحاجبي وابن مالك
والشيخ سعد الدين الحموي والمستند للمشهور ثبوت الوضع النوعي قطعا وفي تنوع نحو الافعال بانواعها
والصفات باقسامها كاسماء الفاعل والمفعول والتفضيل والالة بل المصغر والمنسوب والمثنى والمجموع
وتحد معها المركبات في اعتبار الهيئة فيها توصيفا واضافة واسنادا وتعلقا مع اختلاف المعاني باختلافها
وليس هذا عقليا ولا طبعيا لها فانحصر في كونه جعليا ووضعيا نوعيا ولذا فرق اهل اللغة التخاطب لاعتبارات
من التقديم والتاخير والاعراب وغيرها من العلامات ومن هنا نشات المجازات المركبة المسماة بالتمثيل
والاستعارات الغريبة ووضع علم النحو والمعاني والبيان لبيان هذه الهيئات في الاغلب وما عرفها
بعض الاصوليين تبعا لكثير من البيانيين بانها الكلمة المستعملة فانما اراد الحقيقة المفردة ولذلك عرف
بعضهم المجاز المركب باللفظ المستعمل بعد تعريف المجاز بالكلمة ويشهد عليه تقسيمهم
المجاز الى المفرد والمركب ومن المعلوم ان المجاز فرع الوضع فينقسم الحقيقة اليهما فتامل وان الكلمة في كلام
العرف ما يعم المركب وهذا الاستعمال شايع كما يقال كلمة الشهادة وهذه كلمة فلان واتفقت كلمتهم
على كذا واختلفت الكلمة بينهم وغير ذلك من الاستعمالات المنتشرة اتكالا على وضوح الامر والمراد بالاستعمال
في الشيء هنا اطلاق اللفظ وارادة الشيء الذي هو المعنى ... صلة الاستعمال على تامل فيه وانها للظرفية
والمخرج استعمال اللفظ حال كونه في هذا الظرف بحيث ... المعنى بحسب دلالتها منه دون غيرها فخرج بالمستعمل
للمهمل والموضوع قبل الاستعمال والاغلاط والسهو وتلك من تحديداتهم الحقيقة بالمستعمل كالمجاز بل تصريحاتهم
وخرج بالوضعي الاستعارة لان الكلمة من الوضع هو التحقيقي والوضع فيها ان ثبت فهو تاويلي ادعائي بل بجرد
فيه فان الوضع لغة جعل الشيء فيما اشتغل به واصطلاحا كما هو عند الجمهور من الخاصة والجمهور تعيين المعنى
بنفسه او تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان التعيين حقيقة كالموضوعات اللغوية التي عينت
بازاء معانيها بقصد وارادة من المقرر للافادة من غير قرينة او حكما كالمنقولات والحقائق العرفية
التي كانت مجازية وعرضها الغلبة والاشتهار في الاستعمال حتى افادت المعاني الجديدة من دون قرينة ولذا
قسم بعض مشايخنا ... الوضع على التعييني والتعيني والاحوج تبديل التعيين في حد الوضع بالتعين
حتى يتناول القسمين من دون تجوز فتامل والدلالة لغة الارشاد الى المقصود وفي مصطلح اهل العلم عرف
بكون الشيء بحيث يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ومضافا الى اللفظ عرفوها بفهم المعنى من اللفظ اذا اطلق بالنسبة

بطه
خرج انحاء التجوز تضمنا والتزاما وتعلقا مجازا وضعيا ونوعيا مفردا ومركبا فهيئة ومادة وكناية لانها او ... جمعا

لا العالم بالوضع على قول في التحديد او فهم المعنى من اللفظ متى اطلق على قول آخر ومرجع الاول الى الايجاب الجزئي
والثاني الى الايجاب الكلي ويرد عليهما ان الفهم اما الفاعلية وهو صفة السامع او المفهومية وهو صفة المعنى و
الدلالة صفتهما دون اللفظ والتاويل بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى بالحمل لان الكون وصف قائم باللفظ الوضع
وهو منشأ للدلالة لا نفسها والدلالة اعطاء اللفظ وافادة المعنى عند الاستعمال ويمكن تاويل الفهم في كلامهم
بالافهام فتامل فيه ومعنى قوله بنفسه في الدلالة لا يكون بواسطة شيء آخر فخرج منه الدلالة بالتضمن والالتزام لما انهما كانا
مرادين فالانهما مجازيان وخرج ايضا المجاز ولما اذا لم يكونا مرادين بل بمجرد فهم الجزء في ضمن الكل واللازم
من فهم الملزوم فانهما وان لم يكونا بالغير لكن لم يكونا بنفسه ويمكن ان يكون المراد بنفسه ان لا يكون بواسطة
غيره مع خروج التضمن والالتزام ايضا لانهما بواسطة المطابقة واللزوم لان الدلالة على الكل غير الدلالة على الجزء و
الدلالة على الجزء باعتبار تضمنه غير الدلالة عليه باعتبار انه جزء والدلالة على الملزوم غير الدلالة على اللازم و
الكل والملزوم في الافادة الاجمالية واسطة للدلالة على الجزء واللازم وخرج بقوله بنفسه المعنى المجازي ان نوقشنا
عدم خروجه من قولنا متى اطلق لان الدال على المجازي اما مجموع اللفظ والقرينة فخرج من قوله دلالة اللفظ
لان الدال المجموع المركب وجزء الدال ليس بدال والدال هو اللفظ بواسطة القرينة فخرج من قوله بنفسه ظاهر
وقيل في تعريف الوضع انه تعيين اللفظ للدلالة على معنى وهذا الحد غير مقيد بنفسه فالدلالة المندرجة
فيه ان كانت على الوجه الاخص يعني متى اطلق اللفظ يفهم منه المعنى فالمجاز يخرج به من التعريف ان لم يخرج
من التعيين لان المعنى المجازي لا يفهم عند اطلاق اللفظ من دون قرينة وان كان بالمعنى الاعم
يعني فهم المعنى منه اذا اطلق وحصوله عنده في الجملة فيدخل المجاز ان كان الوضع بمعنى المدخلية للواضع
في الجملة سواء كان الوضع شخصيا مع اشتراط النقل في الاحاد في المجاز او نوعيا مع ثبوت الوضع النوعي
ووقوعه وكشف المرام ان الواضع اذا تصور لفظا خاصا ومعنى جزئيا او كليا وعين ذلك اللفظ
بازاء ذلك المعنى الجزئي او الكلي بنفسه او لكل واحد من افراد الكلي يسمى ذلك وضعا شخصيا باعتبار
تشخص اللفظ وجزئيته وخصوصيته الا ان الوضع في الاول خاص كالموضوع له وفي الثاني كلاهما
عام وفي الثالث الوضع عام والموضوع له خاص واذا تصور الفاظا مخصوصة من امر كلي وهيئته
خاصة وحكم حكما كليا بان كل لفظ مندرج تحته فوضعته وعينته للدلالة على معنى كذا سمي هذا
الوضع نوعيا لان الموضوع نوع اللفظ المتحقق في ضمن مواد عديدة فان العلا لا يتصور بوضع عام
ويوضع اللفظ لشخصياتها فكذلك الالفاظ المتعددة قد تتصور باعتبار امر كلي يندرج فيه هذه
الالفاظ ويوضع لها وضعا واحدا ومع العلة الموضوعة فيها لها بوضع عام ايضا وهذه كصيغ المشتقات

فان الواضع

فان الواضع لما قال بان صيغة فاعل من كل مصدر مدلولها من قام به الحدث علم منه ان صيغة ضارب لمن
قام به الضرب وهكذا فتلك الالفاظ تصورت مجملة وبواسطة مفهوم عام هو صيغة فاعل ووضعته
بوضع عام لامور معينة بحيث لا انفراد منها الا تلك الامور كاسماء الاشارات الا ان في اسماء الاشارات
خصوص المعنى الموضوع له شخصي واعتبار خصوص اللفظ في نظر الواضع ومنهي على ان المشتقات
فان خصوصيات المعاني كليات وملاحظة الالفاظ باعتبار المندرجة تحت امر كلي وبناء على
ليس للمجاز وضع لان المراد من الوضع التعيين وتخصيص اللفظ كليا او جزئيا بازاء المعنى كذلك وليس
للمجاز تعيين وتخصيص فاذا قال الفاضل المدقق من الوضع للمجاز باطل جدا فان قلت القائل في المجاز
بالوضع النوعي اعتبر للوضع النوعي وجها آخر وهو ان يقول الواضع كل لفظ معين للدلالة بنفسه على
معنى معين شخصي او نوعي بالمعنى الاول فهو عند تحقق القرينة الصارفة عن ارادة هذا المعنى المعين متعين
او مصحح للدلالة على ما له العلاقة مع ذلك المعنى وتعلقه تعلقا مخصوصا قلت فائدة هذا التعيين جواز
الاستعمال لا الفهم فانه بواسطة القرينة فالوضع النوعي في المقام ان الواضع واعطاه اصلا كليا
بحيث استفاده منه حكم تلك الاشخاص وهذا يرجع الى الكلية والاعتبار وبهذا المعنى يكون
للمجاز وضع الا ان هذا المعنى غير متبادر من لفظ الوضع وخلاف مقتضى تحديد تهم الوضع بالتعيين
فان الادنى والترجيح غير التعيين والتخصيص والحاصل الخلاف في ان المجاز موضوع ام لا مبنى على تفسير
الوضع فمن قال انه تعيين ونفى المجاز تخصيصه او قال بالفهم متى اطلق او اعتبر في الوضع الدلالة بنفسه
حكم بان المجاز ليس له وضع ومن اقتصر في الوضع بالادنى والدلالة في الجملة والفهم كذلك ولم يقيد
الحكم بقوله بنفسه قال بان المجاز موضوع وههنا ايرادان مشهوران احدهما على عكس الحد
بالمشترك بتوهم ان المشترك لا يدل على شيء من معانيه الا بالقرينة لان معانيه متعددة فلا
يدل على شيء منها الا بالقرينة المعينة وهو ظاهر والثاني النقض بالحروف فانها لا تستقل بالمفهومية
ولا تتعين الا بانضمام ذكر المتعلق وانضمام الضميمة من غير خلاف ومن هنا قال النحاة الحرف ما دل
على معنى في غيره اي بواسطة غيره وهو المتعلق والجواب عن النقض بالمشترك ان لفظ المشترك يفهم منه
جميع معانيه عند العلم بالوضع المتوقف عليه الفهم مطلقا ولا يفتقر في دلالته على شيء منها الى القرينة
وانما يحتاج اليها في تعيين المراد منه والاحتياج في الارادة لا يستلزم الاحتياج في الدلالة لان
الارادة غير معتبرة في الدلالة لان الدلالة تابعة للوضع دون ارادة المستعمل ولذا يصح التصريح بارادة
خلاف ما يفهم من اللفظ ويوجد الدلالة مع الشك في الارادة بل مع الظن والقطع بانتفاء الارادة

كما في كلام الساهي والنائم والذاهل وفي كلام من لم يعرف الاصطلاح فان كلامه مفيد للسامع غير
مراد للمتكلم وايضا الالتزام والتضمن من الدلالات الوضعية على الاصح ولا يحصل فيهما اعتبار الارادة
فتامل وايضا المعاني الحقيقية غير مرادة عند الاستعمال المجازي مع انها مدلولة قطعا مثلا اذا تلفظ
بالاسد يفهم السامع بمجرد السماع المعنى الحقيقي ثم قوله يرمي يصرفه عن كونه مرادا ولا يرفع المفهومية
الحاصلة سابقا الا انه يخرج عن كونه حقيقيا فانفكت الدلالة عن الارادة على ان ذلك يقتضي انسداد
باب التفهيم والتفهم المفضي الى انسداد باب التكلم لان اعتبار الارادة ان كان بمعنى توقف الدلالة على
العلم بالارادة فذلك دور وان كان بمعنى توقفها على الارادة الواقعية فيسد السبيل اليها ولا تسقط
للفظ عليها ولو سلمنا احد القولين الفاسدين وهما القول بان دلالة اللفظ على المعنى مشروطة بارادة
اللافظ والقول بان معنى دلالة اللفظ كونه بحيث يفهم منه المعنى انه مراد المتكلم فنقول في الجواب
ان اللفظ المشترك قد عين للدلالة على كل من معانيه بنفسه بمعنى ان الواضع وضع اللفظ بازاء معنى لفائدة
افهام المتكلم السامع المعنى بهذا اللفظ عند ارادة ابرازه عن خزون الخاطر لحصول مقصوده
ثم وضعه لمعنى آخر كذلك اما باعتبار ذهوله عن الوضع الاول او لمزيد الفائدة المترتبة على
الاشتراك على الفائدة المترتبة على الافهام لكي يحصل الفائدتان ولكن انتفت الدلالة على احدهما
لعروض مانع الاشتراك فالمنافاة لان علة المانع ليس من تتمة المقتضي للدلالة على كل من معانيه
بنفسه فان قلت مانع الاشتراك مستمر فيرتفع غاية الوضع وغاية فعل العاقل لا بد ان يكون مرجوا
الحصول فكيف يرتكب الواضع العاقل الوضع الثاني مع علمه بامتناع غايته سيما ان كان حكيما في هذا
الاختراع العجيب قلنا لا نسلم استمرار المانع لان الغرض عائد الى وضعه المعنى في الجملة ومع قطع النظر
عن غيره فالاشتراك غير لازم عقلا فضلا عن كونه مانعا كليا لامكان زوال الاشتراك بهجر المعنى
الاول مثلا فان الزوال ليس بممتنع فتامل فيه والحق عندنا القولين وحسم مادة الاعتبار بما سبق من المقال
مرجح اليه ولا تغفل والجواب عن النقض بالحروف بمنع اشتراط دلالة الحروف على معناها بذكر المتعلق وعدم
الخلاف في افتقار الحروف في دلالتها الى غيرها خلاف الواقع بل الواقع خلافه ومن المسلم ان الحروف مستقلة
بالدلالة والمفهومية ثم معانيها باعتبار تصورها وحدها غير مستقلة بالمفهومية فان المعنى الحرفي
ما تصور في نفسه غير قابل لكونه مفهوما من اللفظ الموضوع بازائه وذكر المتعلق لاتمام هذا النقص في تصور
من المعنى لا لان العجز من اللفظ وهذا نظير الممتنعات بالنسبة الى القدرة الواجبة فانها غير قابلة للوجود
لا يرجع الى عموم القدرة ولا ينتقض كونه قادرا على كل شيء لان عدم وجودها لعدم صلاحيتها والا فالمقتضي

باق

باق وقدرته سبحانه عامة وتوضيح المقال ان الحرف كاللفظة من وفي وعلى وضعت باعتبار معنى عام كالابتداء
والظرفية والاستعلاء لكل ابتداء معين وظرفية مخصوصة واستعلاء مخصوص من حيث انها كذلك
وبعبارة اخرى للنسبة الجزئية المخصوصة على انها نسبة الى شيء خاص وظاهر ان هذه النسبة على هذا الوجه لا تحقق خارجا
ولا تعقل ذهنا بدون المنسوب اليه فالمراد بعدم استقلال الحرف بالمفهومية افتقاره الى ذكر المتعلق ونقص
وقصوره في انفهامه في نفسه لكونه امرا نسبيا منسوبا الى شيء مخصوص فالحرف دال على معناه بانه مفتقر لا يدل
[illegible] ولا [illegible] يفتقر في الدلالة الى انضمام شيء اليه لان العلم بوضعه كاف فيها لكن قصور المعنى الحرفي يزاحم
ذلك لعدم امكان تعقله بنفسه نظرا الى جوهر ذاته وكونه نسبة خاصة من حيث انه نسبة لكل واحد من المنسوب
اليه بخصوصه وتوضيحه ان للمفهوم النسبي كالابتداء ثلاث لحاظات الاول ان يؤخذ مطلقا من غير اعتبار شرط
شيء ولا شرط لا شيء ويكون مفهوما مستقلا ملحوظا للعقل بالذات متميزا عن المفاهيم الاخر ويعبر عنه
بلفظ الابتداء ويكون مع ذلك صالحا مستقلا بالمفهومية مدلولا [illegible] اطلاق لفظه لكن يلزم من ادراكه ادراك المتعلق
تبعا واجمالا باعتبار كونه امرا نسبيا فان الابتداء يكون ابتداء شيء البتة فيمكن لهذا المفهوم المستقل ان يحكم عليه
وبه فيقال الابتداء خير من الانتهاء والثاني ان يؤخذ ذلك المفهوم متعلقا بشيء ويلاحظه العقل من حيث هو مضاف
من المعاني ومتوجه اليه بالتقييد مضافا الى متعلق مخصوص فيكون مفهوما مستقلا ايضا كابتداء البصرة
فيصح ان يحكم عليه وبه والثالث ان يؤخذ المفهوم النسبي من حيث هو نسبة الى شيء خاص وهو حالة لذلك المتعلق
والة لتعرف حاله وبعبارة اخرى النسبة باعتبار انها نسبة لهذا الشيء الخاص وبلحاظ هذا المفهوم بالاعتبار
بوضع اللفظ بازاء نفس ذلك النسبة الخاصة الكثيرة كلفظ الحرف فلا المجموع من القيد والمقيد غير مستقل
بالمفهومية فلا يمكن ان يحكم عليها او بها والحاصل ان النسبة الخاصة من حيث انها نسبة خاصة لا تتعلق الا
بذكر المتعلق وهي قاصرة ان تتعقل بنفسها عند اطلاق لفظ وضع بازائها بل عند ارادة التعقل مطلقا وهذا
مراد القوم بانها غير مستقلة ومعنى قولهم الحرف ما دل على معنى في غيره اي معنى حاصل لغيره باعتبار الغير و
هو المتعلق ولا يحصل باعتبار نفسه وليس المراد ان دلالة اللفظ وكون اللفظ دالا بواسطة الغير وبانضمام
امر خارج والاسناد الى الحروف باسرها مجاز عندهم فتامل ولا يمضي لما قال بعضهم من ان المراد بعدم استقلال
الحرف اشتراط الواضع ذكر المتعلق عند الاستعمال لان اشتراط الواضع مع ما قلناه غير موثوق وذكر المتعلق
[illegible] ولا يعقل المعنى الحرفي الا [illegible] الواضع ام لا اشترط ام لم يشترط [illegible]
فان قيل لا نسلم انها للنسب الخاصة بل للنسب الكلية المنسوبة الى احد القسمين الاولين قلنا اي فرق حينئذ
الحرف وبين الاسم والفعل فان اشتراط ذكر المتعلق غير صالح للتمييز بينهما لعدم صحة هذا الاشتراط اولا لان

الفرح مفهوم كلي تام فيصير العلم بالوضع عند الاطلاق شأن الواضع ام لا والوجود المحقق وهو الوضع وحصول الشرط وهو العلم به ولا يمكن تخلف الفهم بحصول علته التامة ولو سلمنا ثبوت الاشتراط فالمراد عدم الاشتراط الوضعي
اخوية يحتاج الى فارق ومرجح وليتبع وارد انه عدم خلو الحرف عن ذكر المتعلق يقتضي انه غير قابل للاستقلال
لانا نقول الكلام في الفضل الاصلي الباعث للتفصيل يتجاج انه مستقل بالاسماء اللازمة للاضافة والاعتذار
بان ذكر المتعلق المضاف اليه لحكمه غرض كالتوصل الى الاجناس بخلاف ذكر المتعلق فانه لتتميم الدلالة
ترجيح من غير مرجح مع لزوم كون الحرف مثل الاسماء بحكم ما اوعليه وبطلان هذا الاتفاق مع ان ذلك النسبة
الكلية تامة لا تفتقر الى ضميمة كما عرفت والقول بان الحروف موضوعة للنسب المطلقة لكن المستعمل فيه
خصوص النسبة الجزئية كاسماء الاشارات ولهذا كانت معانيها المستعملة فيها غير مستقلة بانفسها
فاسد لان الوضع لشيء ثم الاستعمال في نحو آخر دونه خلاف قانون ولا نظير من اصحاب هذا القول
هذا القول والالتزام في نحو اسماء الاشارات على بعد فيلزم اهل اللغة عن استعمالها في المعاني الكلية وجريان
ذلك في الحروف غير بين ولا مبين وايضا وقع التشاجر في كون الحروف مشتركة لفظا او حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعاني ويقولون هذا حقيقة وذلك مجاز وعلى هذا القول يلزم ان يكون استعمال الحروف
مجازا دائما فلا يصح الاشتراك والحقيقة فيلغو كلامهم ولا يصح لهم ترجيح البعض على البعض والاعتذار
بان الاشتهار في الجزئيات بمنزلة وضعها لها في وجوب الحمل عليها عند الاطلاق فيكون نسبة سائر
المعاني اليه كنسبة المجاز الى الحقيقة مع عدم ثبوت ماخذه وآباء طريقة الوضع اياه لا يخرج عن تعسف
بل تجوز والله اعلم وتعلق الحد من حيث هو كذلك برفع انتقاض حد الحقيقة طردا بالالفاظ المستعمل فيما
وضع له في اصطلاح آخر غير الاصطلاح الذي به التخاطب كالصلوة اذا استعملها المخاطب بعرف الشرع في
الدعاء لمناسبة المعنى الشرعي اعني الاركان المخصوصة فانها مجاز لكونها مستعملة في غير ما وضع لها في الشرع
لعلاقة بينه وبين المعنى الشرعي مع انه يصدق عليها تعريف الحقيقة دون المجاز والموصوف الرفع ان لفظ
الصلوة المفروض وان كان مستعملا فيما وضع له لكن لا من حيث انه وضع له بل من حيث العلاقة
بينه وبين الموضوع له فلا يحتاج الى قيد اصطلاح التخاطب ولا الى التصريح بالحيثية التي ذكرناها لان الحيثية
معتبرة في الامور المختلفة بالاعتبار وعدم تصريح القوم بها باعتبار انسياق الذهن اليها ومن هنا
قيل لولا الحيثيات لبطلت الحكمة وفي عبارة اخرى بطلت التعريفات والسر في تصريحنا بهذا القول القيد
هو التنبيه على ما غفل عنه المحصلون حتى احتاجوا الى قيد اصطلاح التخاطب ويندفع بالحيثية ايضا النقض بالمجاز
الذي هو حقيقة حيث يصدق عليه انه لفظ مستعمل في الموضوع له في اصطلاح به التخاطب بالمجاز وان كان غير هذا

الاستعمال فلا غناء من اعتبار الحيثية بقيد اصطلاح التخاطب ويندفع ايضا باعتبار الحيثية النقض باستعمال
اللفظ المشترك في مصطلح التخاطب في احد معانيه لا لنفسه بل لاجل علاقة بينه وبين الآخر قصدا للبلاغة
وغرابة الكلام اللائق للفصحاء فان الحد جامع مع صدق الحقيقة عليه وان اعتبر معه القيد المرجح
ايضا من الحقيقة ما يستعمل في معناه غلطا او باعتقاد انه غير معناه وليس كذلك فان المستعمل فيما لا يعتقده المتكلم
موضوعا له ليس مستعملا فيما وضع له من حيث انه موضوع له وان كان مستعملا فيما وضع له فتدبر وبما
ذكر يعرف ما يورد على الحد وعلى الحقيقة طردا وعكسا حقيقة المجاز في الاصل اما مصدر
ميمي بمعنى الجواز اي الانتقال من حال الى غيره واما اسم مكان بمعنى موضع الانتقال والمناسبة بينه وبين
الاصطلاحي الآتي ان اللفظ المجازي قد انتقل الى غير معناه الاصلي او هو محل الانتقال للمتكلم من ارادة ما
وضع له الى غيره فنقل او نقل الى المعنى الجائز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور وفي الاصطلاح هو اللفظ
المستعمل في غير ما وضع له من حيث انه كذلك وقد عرفت شمول اللفظ للمفرد والمركب فدخل فيه المجازات
المركبة وان المراد بالاستعمال هو الاطلاق وارادة المعنى فخرج المهمل وغير المستعمل وان الوضع هو التعيين
فلا يتحقق في المجاز لان المصحح في استعماله الرخصة لان الموجب لفهم التعيين فافهم او لان الوضع هو التعيين
للدلالة مطلقا او بنفسه وفي المجاز عند القرينة وبتوسطها فصدق ان المجاز مستعمل في غير ما وضع له ولا
يحتاج الى قيد الوضع بالاول وقد عرفت فوائد اعتبار الحيثية من دفع النقوض الا انه لو قيل المقام
بحسب الطرد وههنا بالعكس الا بالنسبة الى الغلط كقولك خذ هذا الكتاب مشيرا الى فرس ويمكن دفع الغلط
ايضا بان الكلام في الاستعمال الصحيح لعدم ترتب غرض حكمي على غيره وبان الظاهر من الاستعمال ما صدر عن قصد
والتفات ولذا يعتبر في الاستعمال موافقته لغرض المتكلم واعتقاده فلا ينتقض الحد بالغلط واما الكناية فهو داخل
في المجاز على حسب مصطلح اهل الاصول فان الكناية مستعملة في غير ما وضعت له ولذا يحترز كثير من الاصوليين عنها
بتقييد خروجها عن المجاز كما قيده اهل البيان والسر فيه ان عرف الاصول المناسبة لغرضهم لانهم يبحثون
عن الالفاظ باعتبار الافادة اما الارادة الوضع فيستقل او بالمناسبة فيحتاج الى الخارج حتى يتميز الخطاب الشرعي
وغيره واما كان ارادة المسمى كما في الكناية غير مؤثرة في مقصودهم لان احتمال الارادة دون اعتبارها لا يختلف به
الحكم وقول السكاكي بان لازم المعنى مراد فيها مع الملزوم مرفوع شذوذه فاسد لانفكاكها عن الحقيقة كثيرا كما في طويل
النجاد فانه ربما يعبر وان لم يكن له نجاد قط ام في لسان اهل اللسان هي قسيمة للمجاز ولهذا اشترطوا في المجاز الاقتران
بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له والسر فيه انهم يبحثون عن الطرق المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد
وضوحا وخفاء وطريق الكناية غير طريق المجاز بالمعنى الاخص والفائدة المترتبة عليها غير ما يترتب عليه المنا

ومنها على وجه ٢

لم يجعلها اصلا برأسها فتامل اعلم ان الالفاظ الموضوعة خارجة عن الحقيقة والمجاز قبل الاستعمال التصريحهم في
تحديدهما وفي تحتمل الى الآن كالرحمن والاسماء المنسلخة عن الزمان تامل والعقل لا يأبى عنه والنقل يؤيده ولا شأن
في تحقيقه حقيقة يجب في المجاز تحقق العلاقة وقد حصرت بحكم الاستقراء في خمسة وعشرين والبعض جعلها
خمسة الاستعارة ووجه الشبه فيه الشكل والصفات والمجاز المرسل اما باسم ما كان عليه او باسم ما يؤول اليه
او باسم مجاوره وادرج في المجاورة الظرفية والحالية حقيقة والجزئية والكلية والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد
حكما وما هو بمعرض الاجتماع كالسببية والآلية والضدية واللازمية والملزومية والتقوم وغير ذلك وادرج بعضهم
في احد عشر وبعضهم في تسعة وبعضهم في اربعة وبعضهم في واحد وهو الاتصال وغير ذلك من الاقوال
التي لا طائل تحتها واكثرها مستدرك وفائدة العلاقة انتقال الذهن من المعنى الحقيقي الى المجازي فيفهم حتى يحمل
الكلام عليه بعد تعذر الحقيقة ومن هنا اعتبر بعض قوة العلاقة والظهور من مزيد الاختصاص والوضوح
وغفل عن ان الانتقال غير سبق الانتقال وعن اعتبار القوم في مقام الفصاحة غرابة الكلام وان لا يشبع
المستعار والمحرر التشبيه ومراعاة المناسبات الغريبة وغيرها فتدبر ثم اختلفوا في اشتراط نقل آحاد المجاز باعيانها
عن اهل اللغة او كفاية تحقق العلاقة المعتبرة والمشهور على الثاني لعدم توقف اهل العربية في التجوز على النقل ضرورة
ناشية من الاستقراء وتتبع احوالهم وتفاصيل نظمهم ونثرهم حيث علم عدم توقفهم على النقل ولذا وقعت
في المحاورات مجازات متجددة لم يسمع بمثلها ارباب اللغات مع عدم تخطئة احد صاحبه بل يعدون اختراع آحاد
المجاز من كمال البلاغة ويتحرون بالسبق على الآخر وايضا لو كان النقل شرطا لما وجد التجوز من دون النقل لاستحالة
وجود المشروط بدون الشرط والتالي باطل لوجود الحقائق العرفية العامة والخاصة التي هي مجازات لغوية
من المعلوم ان اهل اللغة لم يعرفوها ولم يستعملوها في المعاني الجديدة كالشرعية لا حقيقة ولا مجازا لم ينصوا على
جواز استعمالها فيها لان ذلك موقوف على تعقلهم ونحن نقطع بانهم لم يتصوروها ثم واستدل عليه بانه
لو كان المجاز نقليا لما احتيج الى النظر في العلاقة لان النقل بدونها مستقل بتصحيح التجوز لا نهم لا يستعملون
في اطلاق الالفاظ على المعاني والعلاقة من دون النقل لا يصحح المجاز كما هو المفروض فاستوى وجود النقل وعدمه
وجود العلاقة وعدمها فلا فائدة لها فلا معنى للنظر فيها واعتبارها والتالي باطل لاطباق اهل اللغة والعربية على التجوز
الى النظر في العلاقة واعتبارها واجيب بانه ان اريد بعدم الاحتياج استغناء الواضع منعنا الملازمة وان
اريد استغناء المتجوز في تجوزه منعنا بطلان التالي والطباق اهل العربية غير مسلم ولو سلم الاستغناء في التجوز
لكن لا يستلزم من الاستغناء مطلقا لانه قد يفتقر اليه للاطلاع على الحكمة الباعثة على ترك الحقيقة الى المجاز ومعرفة
جهة حسنه وهذا الجواب فاسد بارد وتثبت المشترط بوجهين الاول انه لو جاز التجوز من دون نقل الاعيان

بالمقارنة والحالية | الرازي عدة الاول ٢ | انتفاء ٢ | افتقار ٢

الكفاء تحقق العلاقة لجاز استعمال النخلة في طويل غير الانسان باعتبار المشابهة والشبكة في الصيد للمجاورة
والاب في الابن وبالعكس للسببية والمسببية والجواب ان العلاقة المعتبرة نوعا مقتضية للصحة لا انها علة تامة
حتى لا يتخلف عنها ما وقع من المنع فهو من المانع ونفي المانع ليس من تمام المقتضي فيمكن التخلف بمنع
فلا يقدح في اقتضاء الحكم ولا يجب تعيين الواضع جهة المنع بل العلم او الظن بوجوده اجمالا كاف ومع عدم ثبوته
جاز الاستعمال لان الاصل عدم المانع فتدبر ومنهم من اجاب بوجود المنع من اهل اللغة ثم قدح عليه بانه لو
المنع لا طلاق النخلة على الانسان هو الطول فقط الثاني لو جاز التجوز بلا نقل لكان قياسا او اختراعا وهما باطلان
اما الملازمة فلان التجوز بلا نقل اثبات سلم يصرح به اهل اللغة فان كان بجامع مشترك بينه وبين المعنى المجازي
كان قياسا او هو باطل كما سيجيء وان لم يكن بجامع يكون اختراعا والجواب منع الانحصار والملازمة للعلم بجواز
الاستعمال باستقراء ان العلاقة مصححة . وهذا كالحكم برفع الفاعل ونصب المفعول حقيقة الحقيقة تنقسم
الى اللغوية والعرفية العامة والخاصة والعلمية واللغوية منسوبة الى اللغة وهي على ما في الخصائص والصحاح
اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم وقال الحاجبي اللغة لفظ وضع لمعنى وفي شرح المنهاج لفظ موضوع لمعنى
وبحسب التصريف فعلة من لغوت بمعنى تكلمت وعن الفيومي لغي من باب تعب لهج به ويقال اشتقاق اللغة منه
وفي البرهان لغي من باب تعب اذا لهج بالكلام وقيل من علم يعلم وبحسب الاصل لغوت كفعلت ولامها واو
وقد يطلق اللغة على الموضوع للمعنى الاصلي السابق غير المسبوق في مقابل الاصطلاح من الاوضاع الطارية وقد
عبر عنها باصطلاح جماعة مخصوصة على وضع الفاظ مخصوصة لمعان مخصوصة مع توافق الآخرين اياهم وعلى طريقه ومعه
كلام لا يليق ذكره في المقام واعلم ان من اللغة العربية وهو لسان آدم في الجنة كما في بعض الآثار الخاصية والعامية
وعن ابن عساكر انه لما عصى آدم سلبت منه العربية واشتغل بالسريانية فلما تاب رجع وعن ابن حبيب ان لغة
آدم في الجنة فلما في لسانه بعد طول العهد وصار سريانيا وكان في سفينة نوح رجل لسانه العرب يقال له جرهم
فانتشر على عاد وثمود وغيرها وقيل لغة العرب اول اللغات وهي نوعان عربية محضة تكلموا بها عهد هود ومن
قبله وعربية محضة وهي لقريش تكلم بها اسمعيل على ما حكي عن ابن عباس وهو المراد من الحديث من انه اول من تكلم
بالعربية وقال ابن دحية العرب اقسام الاول عاربة وعرباء وهم الخلص وهم تسع قبائل عاد وثمود وعبيل وحمير و
جميل وجرهم وطسم وجديس واميم وعمالق ومنهم تعلم اسمعيل العربية والثاني المتعربة غير الخلص وهم بنو قحطان والثالث
المستعربة وهم بنو اسمعيل من ولد معد بن عدنان وقيل يعرب بن قحطان اول من انتقل لسانه من السريانية الى العربية
وهو معنى قول الجوهري هو اول من تكلم بالعربية في الاخبار والعامة ان اول من تكلم بها اسمعيل والمشهور انها كانت قبله و
قال ابن جني ان اللغة لم توضع كلها في وقت بل هي متلاحقة متتابعة واول من صنف في اللغة الخليل الفكتاب العين و

بينهم لكونه من الخليل لما فيه من كثرة الاختلال المحقق البعيد لكونه مستنبطا انسب العين الليث بن نصر ومن
بعده مختصر العين ثم فتح العين لتمام بن غالب ثم العين لابن دريد وسمي بالجمهرة ثم الجمهرة لابن عباد وصنف الاصمعي
الاجناس وابو زيد النوادر وابو عبيد بن سلام غريب المصنف وابن الاعرابي النوادر والكسائي النوادر و
ابو عمرو غريب الكلام ومفضل بن سلمة البارع والازهري التهذيب وابن فارس المجمل والفارابي ديوان الادب
وصاحب بن عباد المحيط والعباب الجامع وغير ذلك حتى وصل التاليف في اللغة حدا قيل ارسل بعض الملوك
الى الصاحب بن عباد يقدم اليه فاعتذر بانه احتاج الى ستين جملا لحمل كتب اللغة التي عنده وقد هذبت اللغة
في قرب زمن الجوهري صاحب الصحاح ومن بعده حتى انتهى الى كتاب القاموس الذي لم ير مثله عين الدهر وما
خطر على قلب بشر والعرفية العامة ما كان الوضع طارئا عن الحقيقة اما من واحد او جماعة مع توافق الجميع من غير
اختصاص بطائفة دون اخرى بحكم الحدس الحاصل بالاستقراء و واما من الغلبة واشتهار الاستعمال
فيه حقا فادت بغير قرينة وتعرفنا الفائدة بينها وبين اللغوية في الحقائق الاصلية الباقية كلفظ الارض و
السماء والنار والهواء لا يطلق عليها في العرف اسم الحقيقة العرفية كما هو المعروف خلافا لبعض من تاخر نظرا
الى ان العرفية ما استفاد من الحقيقة العرف وان كان لغويا اصليا والظاهر من القوم اطلاقها على الطارية
المهجور اصلها التي ولكن لا يعتبر بقائها وعدم هجرها بعد تحققها كما عند بعض والطارية ليست لغوية اذ
الحقيقة المقيدة لا يطلق عليها اسم اللغوية في عرفهم خلافا لظاهر كلام بعض وهو خلاف ظاهر اهل الاصول و
ارباب اللسان وغيرها يظهر من كلمات اهل اللسان فقول ساقط والعرفية الخاصة ما تعين واشتهر وتخصص
بفريق دون آخر كاصطلاحات ارباب العلوم والصناعات فانها مختصة بهم لحصول الوضع او الغلبة و
الاشتهار عندهم ومنها الحقائق الشرعية عند من يثبتها والاعلام الشخصية خارجة عن العرفية العامة
كاللغوية والسواني وعن الخاصة لاعتبارهم فيها كون الوضع من قوم او فريق والاعلام ليست كذلك لاختصاصها
والحاقها بالثانية فيه تامل ويمكن الاستناد الى ان الاعلام المستعملة في المسميات حقائق من اي مستعمل كان ولا بد
في العرفيتين في كونها حقيقتين ان يكون المستعمل من اهل الاصطلاح الا اللهم الا ان تكون الاعلام
بالغلبة في العرف العام كالنجم للثريا فتامل والاعلام الجنسية حقائق ايضا وتتبع في التعيين لواضعها لغة او
عرفا عاما او خاصا **حقيقة** دلالة اللفظ على مفهوم دون آخر مع استواء النسبة اليهما ممتنع قطعا فالمخصص
اما ذاتي او غيره والغير اما وضع او استفادة من الاصوات فاختار عباد بن سليمان واهل التكسير بان الدلالة
ذاتية وقيل ابن جني بلحوق من الاصوات المسموعة كدوي الريح وحنين الرعد وخرير الماء ثم تولدت منها اللغات
واختلفوا في مراد عباد فقال السيوطي وجماعة من اهل البيان بان مراده ان بين طبيعة اللفظ والمعنى رابطة

خفية ومناسبة معنوية بين الالفاظ والمعاني الدالة وبها يصل اليها اهل الحقائق وهي باعثة لاختصاص الواضع كل لفظ بمعنى في الوضع
ويكون مرجحا للفظ في كونه موضوعا بازاء هذا المعنى على الالفاظ الاخر وبعضهم لما لاحظ الهيئة والمادة والصفة والبنية
كالفصم بالفاء الذي هو حرف الرخوة لكسر الشي من غير ان يبين والقصم بالقاف الذي هو شديد لكسر الشي
حتى يبين وبهذا الاعتبار جاء من وصف الدلالة بكونها ذاتية اي نشات من وضع مستندة عن المناسبة الذاتية
ولا يخفى بعد هذا الاحتمال من اللفظ ومن الادلة التي ذكرها لاثباتها ونفيها حاجة اتم فنقول بناء على الحمل
من ثبوت الطبيعة والخواص للحروف في الجملة لما يترتب عليها في الجملة باعتبار افرادها وفنون تركيبها من عجائب
الاثار وغرائب الاسرار في العوالم العلوية والسفلية بتوجهاتها الانظرية والكيفية كما هو المجرب من الادعية المالوفة
والايات ومن العوق السريعة والطلسمات يمكن اعتبار المناسبة في الوضع لكن لا يلزم ايضا ولا يجب المناسبة
المرعية في الوضع بالذاتية ولو سلمنا لا نسلم اطراده في جميع الاوضاع ومع التسليم لا مدخلية للدلالة فانها شيء
اعتبره الواضع عند تعيين اللفظ بازاء المعنى والدلالة تحصل من العلم بالوضع والعالم يعرف المخاطب المناسبة و
لا اعتبارها وقال المحقق ان المراد عباد ان دلالة اللفظ على المعنى لا تفتقر الى الابتداع والوضع والاختراع بل يدل اللفظ
على المعنى بمجرد ذاته والباعث هو المناسبة الذاتية والرابطة الواقعية والظاهر انه محل النزاع ومنشا هذا الخطا
المباد توهم استلزام اختصاص الالفاظ بالمعاني عند تساوي الالفاظ بالنسبة اليها للزوم الترجيح من غير مرجح و
الجواب منع الملازمة لعدم انحصار المرجح في المناسبة فان المرجح هو المناسبة الارادة ان كان الوضع منه تعالى و
ان كان من البشر فاما خطور المعنى بالبال حال تصور الوضع كذا قيل وفيه ان الادلة تشير الى العلم بالاصلح كما
هو مختار المحققين من المتكلمين وهي وان صلحت للترجيح لكن مع اختلاف نسب الالفاظ واما مع التساوي
فالاصلحية غير معقول وخطور البال لا يصلح ان يكون مرجحا فضلا عن ان ينحصر فيه الترجيح اذ كثيرا ما يخطر بالبال
ولا تعيين المحصور كما في وضع الاعلام الا ان يقال ليس المراد ان الواضع عنده الفاظ كثيرة في حال خطور المراد
ان الواضع قصد تحصيل لفظ ليضعه بازاء المعنى فيجد لفظا ويدخل في ذهنه فيجعله موضوعا ولا يشترط حصول لفظ
آخر حتى يعارضه فيحتاج الى الترجيح في الوضع المتعلق بهذا اللفظ لعدم لفظ آخر معه وهذا نظير تخصيص ايجاد العالم
بوقت لعدم وقت قبله وان كان بعيد وبين المثل فرق سلمنا وجوب مراعاة المناسبة في الوضع واعتبار الترجيح
لكن هذا لا يوجب ان يكون الدلالة ذاتية غير محتاجة الى الوضع كما هو المفروض بل يوجب ان يكون تخصيص هذا
اللفظ من بين الالفاظ في الوضع لمرجح واين هذا من الاول والقول فثبت بطلان هذا القول فان صريح الوجدان
يشهد بعدم فهم المعنى عند سماع اللفظ كثيرا ولو كانت الدلالة ذاتية لما انفكت عنها فان الذاتية لا تتخلف بالاتفاق
والوفاق فتامل ولما كان الفهم والافادة مخصوصين بالعالم بالوضع فلا اختص العلم بوضع كل لغة

بطائفة ولا امتنع اختلافها باختلاف الامم في الاصقاع والازمان ولا يهتدي كل احد الى كل لغة والتوالي
بامرها معلومة البطلان لا يقال بان وجود المناسبة الذاتية مقتض لجواز العلم بها والعلم مقتض لتحقق الدلالة
الذاتية فلا يجوز نفيها فذلك لانه بعد تسليم المقدمتين ممنوع لا وسط في القياس غاية ما لزم اجتماع الدلالتين
في حق العالم بالمناسبة والمطلوب ثبوت الدلالة الذاتية فضلا عن الحصر في الجميع ولم يلزم من ذلك قطعا و
يشهد على ما قلناه المنقولات المجردة والاعلام الحادثة فيها الوضع لفقد دلالتها قبل حدوثه ووجودها
بعده كما ان الحقائق المهجورة كانت دالة قبل هجرها وفقدت دلالتها بعدها فلو كانت ذاتية لما اختلفت فيها
فقيل لو كانت ذاتية لامتنع جعل اللفظ بواسطة القرينة دالا على المجاز دون الحقيقة لان ما بالذات لا يزول
بالغير ولامتنع وضعه مشتركا بين المتنافيين كالضدين او النقيضين كالقرء للحيض والطهر والجون للابيض
والاسود لان الشيء الواحد لا يناسب بالذات المتنافيين وفيهما نظر لان القرينة تصرف ارادة الحقيقة لا دلالتها
وهو لم يكن مناسبا للمعنى ذاتا في الوضع كما ان علاقته كافية في التجوز ثم **حقيقة** لما كانت الدلالة بالوضع وضعية
عند المعظم كما تقدم اختلفوا في واضعه فذهب الجبائي واصحابه وجماعة من المتكلمين الى انه هو البشر اما واحد و
تعدد الاخرون او جماعة تواطئوا على وضع الالفاظ لمعانيها ثم حصل للباقين بالاشارة والترديد بالقرائن
وقيل الواضع هو القديم ووضعه مستفاد من التوقيف اما بالوحي او بخلق اصوات وحروف يسمعها واحد
او جماعة او بخلق علم ضروري لوضعه اياها ذهب اليه الاشعري ومن تبعه والظاهرية وجمع من الفقهاء
وقيل بالتفصيل بعضها من الاول وهو اصطلاحي والاخر من الاخر وهو التوقيفي ثم اختلفوا فقال ابو اسحق
القدر الضروري المحتاج اليه في التعريف توقيفي والباقي اصطلاحي وقال الاخرون بالعكس وان اختلاف
اللغات بالاصطلاح والباقي التوقيف وقيل بالتوقف في ذلك لامكان الجميع عقلا وانتفاء ما يوجب الحكم بتعيين
معينا وذهب اليه القاضي ابو بكر والغزالي ونسبه المحصول الى المحققين والنهاية الى الجمهور وقال الحاجبي الصحيح
التوقف ان كان النزاع في القطع والا فالظاهر قول الاشعري واليه مال العلامة في النهاية واكثر المتاخرين
متاوس العامة وهو المختار فههنا دعويان ظهور التوقيف وعدم قطعيته ويدل على الاول ظواهر الايات منها
قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها فان المراد من الاسماء المخصوص الالفاظ اختصارا على ظواهر اللفظ او ما يعمها
من المدلولات المعقولة والمحسوسة لان علم اللغة وحده لا يصلح به تفضيل آدم على الملائكة كما هو مقتضى سوق
الاية وعلى التقديرين تعليم اللغة مراد منها ويشهد لذلك ما اشتهر من ان الله تعالى انزل على آدم حروف
المعجم في احدى وعشرين صحيفة وفيها الف لغة ثم علمها تلك اللغات وفي النبوي سل عن ذلك كتاب انزله الله
على آدم فقال كتاب المعجم فقلت اي كتاب المعجم قال ا ب ت ث ج والمروي في تفسير العسكري علمه اسماء كل شيء وفيه اسماء انبياء

الله واوليائه وعتاة اعدائه وفي الخبر خطاب الناس على آدم عند الاستشفاع وعلمك اسماء كل شيء وعن ابن عباس ومجاهد
وقتادة انه تعالى علمه اسم كل شيء حتى القصعة والقصيعة وفي معناه اخبار اخر عامية وما اشتهر من ان لغة العرب حدث
في زمن اسمعيل فقد قرر جوابه عند بيان معنى اللفظ في الحقيقة اللغوية ومنها قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض
واختلاف السنتكم والوانكم فان المراد بالالسنة اللغات الصادرة منها اطلاقا للسبب باسم السبب اذ لا اختلاف في نفس
جرم اللسان الذي هو جارحة مخصوصة من افراد الانسان ولئن كان فالاختلاف في غيره من الاعضاء اشد وابلغ
وبلاغ الفتح فيها انحان ذكره في الايات المطلقة ومنها قوله تعالى علم الانسان ما لم يعلم فان المراد كما يظهر من الروايات
نحو تعليم الله له اما علم اضافة اليه كالحوز بيانات العلوم الحاصلة بتلك الحركة ونحوها ثم علم اصول العلوم والصناعات
وما يحتاج اليه النوع في اصل المعاش والمعاد وان رتب عليها من قبل نفسه شيئا كثيرا وكيف كان فاللغة داخلة في التعليم
لوجوب التحقيق وهو العموم وفقد المانع واستدلوا عليه بقوله تعالى ان هي الا اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما انزل الله بها
من سلطان وقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله تعالى تبيانا لكل شيء ولان اللغة لو كانت اصطلاحية لزم الدور او
التسلسل لان الاصطلاح لا يتم الا بمعرفة كل من المصطلحين قصد الباقي ولا يكون الا باللفظ او الكتاب الموقوفين على الاصطلاح
فان اتحد فالدور والا فالتسلسل والحق ان الادلة المذكورة لا تفيد العلم لانه والتعليم في الاية الاولى لا يستلزم كون
الواضع هو المعلم لامكان اعلام وضع حصل من خلق سابق على آدم او كون المراد بالتعليم هو الالهام بوضع الالفاظ لمعانيها
المعاني او كون المراد بالاسماء هي المسميات والصفات والخواص كقوله الخيل للركوب والجمل للحمل والشاة للاكل والمورد
في الخبر والاية الثانية يحتمل ان يكون المراد من الالسنة فيها اختلاف صور النطق وطورها وتغيرات الصوت وطرازها
من الاشخاص ثم تفاوت حالة في طور النطق بحيث يتميز جوهر صوت كل واحد ويمتاز عن الاخر بحيث لا يكاد تسمع
منطقين متساويين في الكيفية وهو من عظام الآيات وهذا يلائم قوله ويمكن ان يكون المراد من التعليم في الاية
الاخيرة الالهام او الاقرار على الوضع او اعطاء القوة العاقلة في الادلة بجملة لعظم شنف بالضرورة واما الظهور
مما سبق من الاحتمالات المذكورة في الاعتراض كلها فالحق ان لا دليل بسبب القطع والقرينة والظنون بل الظاهر من الايات الاولى
على المطلوب واستدل ابو هاشم بالاية الشريفة وما ارسلنا رسولا الا بلسان قومه والتقريب انها تدل على ان الوضع
السابق على الارسال لانه رسل بلسان قومه فالقوم لهم لسان حالا يكون الا بالوضع ويلزم من كون اللغة توقيفا
كون الارسال على اللغة لانحصار طريقها في الوضع بالاعلام فيلزم الدور وقد يجاب بمنع توقف التوقيف على
الارسال لجواز حصوله بالالهام او العلم الضروري او الاية او الوحي الى نبي بغير رسول او رسول قبل ارسال القوم
اما التقدم كآدم او علم صدق الارسال بان يتعلم منه اللغة ثم ارسل اليهم وثبت الجواب في توقيف القدر الضروري
واصطلاحية الباقي بالتخلص عن الدور الناشي من توقف الاصطلاح على سبق معرفة القدر الضروري و

توقف معرفة سبق الاصطلاح على معرفة الاصطلاح وهو الدور والجواب منع توقفه على الاصطلاح لجواز التعريف
بترديد القراين كما في الاطفال واستدل من قال بالعكس بان القدر الضروري لو كان توقيفيا لانحصر الاطلاع عليه
بالوحي فيتوقف على هذا الوحي او وحي آخر وبعد نقل الكلام الى معرفة الوحي يدور او يتسلسل والجواب عدم منع
الحصر لامكان خلق علم ضروري للفهم او الاستفادة من القراين ونشأ ترديد التوقف بين التوقيف و
غيره من تعضاد ادلة اهل النفي والاثبات على الاطلاق وهو حق لو اعتبر القطع في المسئلة واذ اكتفى بالظهور فالحق
كما هو المختار فالحق التوقيف لا التوقف لما عرفت من ظهور الايات في المطلوب وعدم اضرار الاحتمالات
المرجوحة فيما يقتصر عليه بالظن كما هو المفروض فالتحقيق التفصيل وهو التوقف ان كان من المسائل والتوقيف ان
كان من الظنية وفاقا للحاجبي والعلامة واكثر المتاخرين من الخاصة والعامة فتدبر حقيقة
الحقيقة اللغوية موجودة كالعرفية العامة والخاصة وقد قضت الضرورة بوجودها وحصل التواتر في جملة
بثبوتها اما الاولى فكالارض والسماء والنار والماء والحر والبرد والصيف والشتاء وانها بحيث لا
تقبل التشكيك ويدل عليه الاجماع بالنقل المستفيض بل نقل الضرورة والتواتر وايضا الوضع مقتضى الحكمة
وقانون العقل من لطف الله احداث الموضوعات اللغوية والتغير خلاف الاصل والجحود خلاف الاعتبار و
ترك استعمال الجميع غير ما جرت به العادة والحاجة ماسة باستعمال ما يكثر الدوران ويشتد اليه
الرجوع معنا ما الحقيقي وقد يصعب استعمال المجازي في كل شيء وكل حال وهو خلاف مقتضى ما هو كالطبيعة
وما يحصل عنه المطلوب بسهولة والاغراض المجازية كاسرة لا تدوم ولا اتيانها العلمي طليا ولا يتعلق غرض الفصيح
بها كثيرا والعادة قاضية بتركها والاصول حاكمة بخلافها وتحقق العلاقة غير معلوم في جميعها بل عدم تحققها
معلوم في كثير منها واما ما استدل به بان ههنا الفاظا مستعملة فان كانت في معانيها اللغوية الموضوعة لها
ثبت المطلوب والا كانت مجازات لانحصار استعمال الصحيح فيهما فيستلزم وجود الحقايق لمناسبة المجاز لاشتراط
تحقق العلاقة المصححة المجازي والقرينة الصارفة عن الحقيقي فهو ضعيف جدا لان المجاز يستلزم الموضوع له
دون الحقيقة ومجرد الوضع لا يستلزم كون الموضوع حقيقة بل مع الاستعمال فان الحقيقة هي الكلمة المستعملة في
الموضوع له لا بانضمام ما قلناه من جريان العادة باستعماله وهو امر آخر لو كان دليلا فلا يجري هذه المقدمات في
ما استدل عليه بانها لو كانت مجازات لافتقرت في فهم المعاني المطلوبة الى القرينة كما هو شأن المجاز والتالي
باطل بالوجدان لحصول الفهم من نفس الالفاظ المفروضة فهو تام في ثبوت المطلوب لانه يثبت كونها حقيقة
اما انها حقايق لغوية فلا اما ثبوت الحقيقة العرفية العامة بعد قضاء الضرورة به ونقل الاجماع المستفيض
عليه فلوجود مثل الدابة والقارورة والملك والجن والغائط وغيرها مما وضع في اللغة لمعنى ثم غلب استعماله

بحسب

بحسب العرف العام في غيره حتى افاد بغير قرينة وكفى العيان عن البيان وكونها باسرها مجازات بعيدة مستحيلة من بعد هجر
المعاني الاصلية مما امتنع وتواتر نقل مع تنصيص اللغة على خلاف الاصل فقط وقضاء العرف على التخلف الظاهري
والظاهر عدم وقوع الخلاف في المسئلة الا ما نقل عن بعض العامة من انه انكر وقوع العرفية العامة
والظاهر انه من نفي المجاز ويحكم بفرعية العرفية كالاستقراء ولا الهيولي فاسد وعن بعض الاخباريين
توهم امتناع العرفية العامة لشبهة دخلت عليه وهو امتناع اجتماع الخلق الكثير على نقل اللفظ بجملته في جميع
الاعصار والامصار ولو امكن فالعلم به ممتنع وهي شبهة مصادمة للضرورة كشبهة حصول الاجماع و
يدفعها الحدس الصائب وقضاء العادة بالامكان والوقوع مع وجود الداعي والعلم به حاصل من التتبع
والتصفح كالعلم الحاصل بان الفاعل مرفوع عند كل نحوي والباعث على تحقق العرفية امور منها شدة الحاجة
الى التعبير عن بعض افراد المسمى مع قلة الحاجة الى البعض الاخر فيغلب استعماله في الاول ويقل في الثاني
الى ان يتحقق الهجر ويحصل النقل تدريجا ومنها ما قيل من عدم وفاء اللغة بجميع الحاجات للقطع بخلو كثير من
المسميات عن الاسماء فربما احتاجوا الى التعبير عما لم يوضع لفظ في اللغة فلابد من اختراع لفظ وهو
خلاف القانون فاحتيج الى وضع جديد كالمرتجل او الاستعمال الحاصل فتحقق في الاول كالمنقول فهم اما
ثبوت العرفية الخاصة فظهر من ان يبين لنا راجع الصناعات والتفت الى العلوم لنا فيها من الاصطلاح
وهذا كالفاعل والمفعول والمبتدا والخبر والفعل والاسم وغيرها في النحو مع مباينتها للمعاني اللغوية قطعا
وعدم اطلاع العرف العام عليها وكذا الصغرى والكبرى والقياس والنتيجة في صناعة المنطق ومثلها العلوم
والصنائع الاخر فلا تغفل حقيقة لا تعرف اللغة بالعقل المحض وتعرف بالنقل والعقل بانضمام النقل اما
الاول فلان العقل من حيث هو لا مدخلية له في الامور المكتسبة الحادثة عن جعل جاعل بمعلوم الخصوصيات
منها بالنسبة الى خصوصيات المعاني فانها توقيف من واضعها فان العلم بها متوقف على العلم بعلم الواضع باللفظ
والحاق المعنى وتعلق قصده بالوضع ثم الوضع سر ولا يعلم الغيب الا الله واما الثاني فلان الامور الوضعية و
الاختراعية تعرف بمعرفة الوضع ومعرفته تحصل بالنقل المتواتر او الاحاد المحفوفة بالقراين المفيدة للقطع ان
اشترط فيه العلم وبالنقل المعتمد ان اقتصر فيه على الظن كما هو الحق وما ذكر بعض الناس من الشبهة
في حصول التواتر بان العلم لا يحصل بنقل شخص واحد فكذا بنقل جماعة وهي مثل ان يثبت للجماعة ما لا يثبت
للواحد كحمل الحمل الثقيل والظفر على العسكر الجليل وكذا شبهة اختلاف الناس في اكثر الالفاظ المعروفة كلفظة
الجلالة والامر والنهي والعموم لعدم الاختلاف في القدر المتواتر منها مع ان اختلاف الاستعمال وكثرة
تطرق التجوز والقصر ربما يبهم الامر بحسب الجليل من النظر وكذا شبهة عدم امكان الظفر على تواتر جميع

المبهمات وهو المعتبر فيه والجهل بالشرط يوجب الجهل بالمشروط مع ذلك الامكان وقوعه عادة او النقل المتواتر بالتواتر
او دلالة الحدس عليه كتواتر بعثة الرسول وكذا شبهة ان هذه اللغات اخذت عن جمع مخصوص لا يحصل حد التواتر
كالخليل والاصمعي والكسائي وهؤلاء لم يكونوا معصومين وربما لم يتواتر التواتر فلم يحصل القطع باخبارهم مع ملاحظة
كلامهم من الاختلالات وقد اجتمعوا على القدح على كتاب العين للخليل مع تقدمه ومهارته وقد قدح ابن جني
الكاتب الادباء وان المازني قال ما قيس على كلام العرب فهو من كلامهم والاصمعي كان منسوبا الى الخلاعة وقد قدح
الكوفيون البصريين وبالعكس وادخل ربيع وابن الالفاظ ... العرب في موافقة الكسائي وقصة مشهورة والجواب
ان العلم الضروري حاصل بتواتر كلمات لا تحصى وهي شبهات مصادمة للضرورة والرجوع الى ذكر الخليل والاصمعي انما
هو في الكلمات المجهولة والمختلف فيها واما المعلومة فلا حاجة الى نقلهم وايضا اهل اللغة بلغ عددهم التواتر مع التخالف
التهم في الاعصار لان كل واحد يخبر ولا يلزم من الاخبار الحضور عند تحقق الخبر به بل لابد ان يتشكل علم ما ... الحكم
فتم واما الاحاد فمن حيث هي لا تفيد القطع سيما مع احتمال السهو والنسيان والخلط والاشتباه والتقصير في التتبع
او الاخذ من الاصل الفاسد كالقياس مضافا الى ما ذكر من الاختلالات لكن مع ذلك كله نعلم حصول الظن من
قول اللغوي المعتمد كحصول الظن من الاخبار مع اشتمالها على الاختلال واعديتها عن الاعتبار وتطرق الكذب
والدسائس فيها والخطأ في النقل بالحفظ والتقية والانقطاع والاختلاف وغير ذلك فحصول الظن في اللغة بطريق اولى
فان ما ذكر من الخلل لا يمنع حصول الظن بالوجدان سيما من نقل الضابط المتتبع منهم كالخليل الثقة الجليل والظن
كاف في المسائل الوضعية لان مع الاكتفاء به في الاصل وهو الحكم ففي الفرع وهو الموضوع الحكم بطريق اولى واذا جاز
التعويل على الظن لا من حيث الاحكام المعروفة من تطرق الخلل الكثير فيها لا قوى لحق ولا حرج وكل ما هو سبب حدث
للعمل بالظن في الاحكام فهو جار في موضوعها اللفظ عادة بل الاسد فيها ايد ولذا اكتفى فيه بالظن من لم يكتف في الاحكام
كالسيد السند المرتضى رضي الله عنه واتباعه وبالجملة ابتناء الظن في الموضوعات مجمع عليه بين الاخباريين والاصوليين
والحاجة ماسة اليه والطريق منحصر اما الاول فلبقاء التكليف المتوقف معرفته على معرفته واما الثاني فلانسداد باب
العلم كما هو المفروض فلو لم يعمل به لزم التكليف بلا طريق اليه وهذا قبيح والاتيان بالمطلوب غير ممكن بجهالته فالتكليف
خارج عن الطريق ويدل عليه ايضا اية النبأ وغيرها مما يشتمل عليه في بحث السند الثاني بل اعتبار الظن وفاق بين جميع
العلماء من الاصوليين والادباء والمحدثين والفقهاء من غير انكار في المخاصمات ومقام الاستدلالات وعند شرح
الالفاظ وتفسير الايات وهو الباعث على فهم الكلام ولا ... النظام ووضع شرح الاحاديث والاخبار وتفسير
الايات والخطب وبه تتم فائدة الكلام وهكذا كان ديدن اصحاب الائمة عليهم السلام ولم يمنعهم عن ذلك بل ورد عنهم
الحث على ذلك والله اعلم واما الثالث وهو اعتبار العقل بواسطة اللوازم الوضعية ونواقضها ولوازم النقل ومخالفه

بعد السد

فاختلفوا

فاختلفوا فيه فقال ابن جني اللغة لا تعرف الا نقلا واقتصر الحاجبي والامدي وابن فارس وابن الانباري و
ظاهر الزركشي في البحر والمحلي في الحاشية على نقل النقل من دون تعرض لغيره والمشهور على ثبوت اللغة بالعقل
المقرون بالنقل بمعنى استفادة العقل منه واستنباطه عنه بواسطة كالادلة على لوازم الحقيقة كاستعمال
اللفظ فيه من غير قرينة او فهم المعنى منه مجردا عنها فيقول بالحقيقة وبالعكس في المجاز وكما اذا نقل ان الجمع
المعرف يدخله الاستثناء ونقل ان الاستثناء اخراج ما يتناوله اللفظ فيستدل بهما على ان صيغ الجمع
للعموم وهذا الحكم عقلي مستنبط من النقلين وعلامات الحقيقة وامارات المجاز كثيرة حقيقة
يحصل معرفة الوضع من امور الاول نص الواضع بلا واسطة بانه وضع اللفظ للمعنى ويحتمل ان يكون في
حكمه نص اهل اللغة من عرب العرباء او المهرة من القدماء وفيه تامل والثاني اخبار من وصل حد التواتر
بالوضع او اخبار آحاد يوجب القطع لاحتفافه بالقرائن او الظن لصدوره عمن يعتمد عليه او لاقترانه
بما يوجب ذلك وقد عرفت ما فيهما ابراما وجوابا والثالث الترديد بالقرائن كما في تعليم اللغات للاطفال
والترديد اما من اهل اللسان الذي من شأنه الاستشهاد بمقاله والاعتداد باستعماله كالعرب العرباء الفصحاء
واما من غير اهله وكان عارفا معتمدا عليه سواء تعدد المردد او تفرد وحصل القطع بتعليمهما او الظن ومناط
القطع والظن في الاول كثرة الاستعمال والترديد وقلتهما مع بلوغهما مرتبة الخبر الناشئ عن الاعتقاد
فان كثرة الترديد بما يوجب القطع وقلته يورث الظن او الشك ولا اعتبار للاخير وهذا القسم من تحصيل
الترديد على الاستنباط كما كان مستعملا وامثال اهل اللغة المحصلين لوضع الالفاظ من مخالطة الاعراب و
تتبع موارد الاستعمال من غير ان يصدر عنهم السؤال الا فيما اشتبه عليهم فكان يحصل لهم القطع تارة فلا
يجزمون ويصرحون بوضع السؤال اللفظ للمعنى والظن تارة فيدعون ظهور وضع لفظ للمعنى والشك اخرى
فيتوقفون في الوضع وعدمه ومناط القطع والظن في الثاني شيئان الاول ما ذكر في الاول والثاني كثرة
المستعملين والمرددين الناشئ ترديدهم عن الاعتقاد كالخبر وشدة الاعتماد عليهم وضعفه فان بلغ
حد التواتر يفيد القطع وكذا الاحاد المنضمة بالاحاد بلا امارات الموجبة للقطع واما الاحاد فمن حيث هي
تفيد الظن غالبا والرابع الاستقراء وهو العمدة في تحصيل اللغة والمطالب الادبية وقد يفيد القطع كالوضع
الفاعل ونصب المفعول والظن كما في المسائل المختلف فيها مع اختيار المشهور ولها ويحصل من الاستقراء
القطع بمعونة الحدس وان لم يكن الاستقراء تاما كما في التاليين فان توقف الاستقراء على كونه تاما لامتنع
حصوله لعدم انحصار استعمال العربية بهم والتالي باطل بالوجدان وبما ادعى علماء العربية من حصول القطع له
منه والسر فيه انضمام الحدس وهذا الطريق سلك العلم بالاوضاع الكلية للزيادة وطريق الترديد يشمل الحاصل

والعاشر الخامس طريق اللزوم كالاستدلال على كون اللفظ حقيقة لفقد لوازم المجاز فيه كالعلاقة المصححة
والقرينة الصارفة عن الحقيقة فينتفي المجاز لان المجاز ينتفي بانتفاء لازمه فيقتضي اللزوم فيتحقق الحقيقة
لا محالة لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما وكذا الاستعمال الخفي من دون قرينة فانه دليل على الحقيقة كما قيل
وينتقض هذا بالكناية ثم السادس تنصيص علماء اللغة كالتبادر وعدم صحة السلب في استعمالات اهل اللغة
وما يحكى عنهم في المحاورات نثرا ونظما وكانوا يفهمونه بشهادة الاستقراء ودلالة القرائن او بتصريحهم
بها والاخبار عنها كما ستطلع عليه والثالث السابع الاستصحاب وهو يحتاج الى امور معرفة الوضع
في الجملة ومعرفة الحقيقة العرفية مع عدم ثبوت مخالفتها مع اللغة في ذلك ويحكم بثبوت المعنى العرفي ان
هذه حقيقة لغوية لان الوضع لغة ثابت ولا يعلم انه في العرف غير ذلك فلو حكم بمغايرة اللغة يلزم بطلان
الاستصحاب وعدم بقاء المعنى الاول من دون دليل لان الفرض فقد المعنى الحقيقي الاخر فراعات
الاستصحاب يلزم علينا الحكم بالموافقة واذ هو فيتأمل حتى تفهم مضافا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد
الوضع وعدم حدوث التجوز او وجود العلاقة والقرينة ورعاية المناسبة في تخفيفه جميعا فيه بالاصل والقاعدة
والدليل والظاهر غالبا **حقيقة** الحاكم بثبوت الحقيقة العرفية اما البداعة او الاجمال الامارات الدالة
وما اشتهر من العلامات امور الاول التبادر وهو فهم المعنى من اللفظ بنفسه ومن دون مدخلية القرينة
سواء تجرد اللفظ عنها ويدل او يدل مع قطع النظر عنها فكانت وجودها كعدمها وبعبارة اخرى هو سبق
المعنى الى الذهن من دون انتظار القرينة واعتبارها وليس المراد هنا بالسبق التقدم في مقابل التأخر لعدم
المدخلية وانتقاضه بالمعاني المشتركة الخفية والجلية وليس المراد كون المعنى مرادا لان الارادة تابع للدلالة
كما عرفت ولا كونه بحيث لا يفهم غيره لانه مع عدم فهم نقل المعنى غير مفيد ومع فهم غيره حتى معا ينتقض
بالمشترك والسر فكون التبادر علامة الحقيقة ان الدلالة كما عرفت ليست ذاتية ولا عقلية فانحصرت في
الوضعية فاذا فهم المعنى من اللفظ عند الاطلاق فلا محالة انه باعتبار الوضع لانحصار السبب فيه كما هو المفروض
فمفهومية المعنى بنفسه دليل على موضوعية اللفظ له لدلالة المسبب على السبب المنحصر به وليس دليلا قطعيا
لكون اللفظ حقيقة لان كل لفظ موضوع ليس بحقيقة لان الحقيقة فرع الاستعمال الا ان الظاهر هو
استعمال هذه الالفاظ ولا نريد على الظن فالتبادر امارة الحقيقة وليس دليلا الا بالمعنى الاعم او فرض الكلام
في الكلمات المستعملة فتأمل وقد اورد على التبادر وجوها اربعة الاول ان فهم المعنى من اللفظ في الدلالة
الوضعية موقوف على العلم بالوضع اذ لا سبب لغيره لذلك فلو كان العلم بالوضع موقوفا على فهم المعنى وحاصله
يلزم الدور والثاني النقض بالمشترك فان معانيه حقيقية ولا يتبادر شيء منها عند الاطلاق لافتقار كل منها

ثبوت

الى القرينة

الى القرينة المعينة والثالث ان الجزء واللازم يتبادران من اللفظ المجرد وليسا بحقيقة والرابع ان المجاز المشهور يتبادر
منه المعنى المجازي وليس بحقيقة بالنسبة اليه والجواب عن الاول ان حصول التبادر وجودا لا توقف على العلم بالوضع منها
حصول من اخبار العالم للجاهل بالتبادر فيحصل العلم بوضع اللفظ لما هو المتبادر عنده ومنها رجوع الجاهل العرف في
المحاورات فيرى فهم اهل اللسان المعنى من اللفظ من دون قيام قرينة بكثرة التتبع والاستقراء لحصول التبادر عنده
الاستقراء لحصول الحقيقة فتدبر ومنها ما هو للعالم بالمفهوم اجمالا الغافل عن المصداق غير المتوجه اليه بحيثه
بيان ويحتمل حمله عليه المصداق ثم ينقضي الاجمال المعنى الحقيقي فيعرض اللفظ على المصاديق ويتوجه اليها توجها
تاما مع قطع النظر عن القرائن فان فهم من اللفظ معنى منطبقا عليها يكون اللفظ بالنسبة اليها حقيقة فهذا ليس
تحصيل الحاصل بل تنبيه ورفع غفلة وكذا ان علم وضع المفهوم اجمالا وغفل تفصيلا فتأمل واكثر تحصيل المحصلين للتبادر
من قبيل رفع الغفلة والعرض على نفسه وكذا اذا كان عالما بالجزء او ما هو بمنزلته فلا يجب بمنع توقف الفهم على
العلم بالوضع فان الاشتهار يقتضي التبادر لحصول المؤانسة الموجبة للفهم والتبادر بالاشتهار لا يقتضي العلم بالاشتهار
فضلا عن العلم بالوضع وهذا يجري في الوضع بالغلبة مطلقا وفي الوضع بالتعيين بعد حصول الشهرة نعم يتوقف الفهم
على العلم بالوضع في صورة نادرة وهي كون الوضع تعيينيا والاستقراء قبل الاشتهار وفي جميع الصور توقف الفهم
على الوضع العلم به فتأمل فيه جدا واعلم ان المنشأ للاختلاف في حصول التبادر وعدمه او تبادر معنى عند
شخص والاخر عند الاخر هو اختلاط امالعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم وخفاء القرينة
على المدعي حتى يكون الانفهام عند احد من جهة القرائن الخفية وتوهم الغافل عنها التبادر رغم انتفاء
القرينة ويدعي الخصم التبادر في معنى آخر كذلك والنقض والجواب عن الثاني وهو النقض بالمشترك اولا ان
التبادر علامة الحقيقة والعلامة يلزم فيها الاطراد دون الانعكاس فلا يلزم ان يكون كل ما لا يتبادر حقيقة
لان كل حقيقة لا بد ان يتبادر وثانيا بتحقق التبادر في المشترك بالنسبة الى جميع معانيه والاحتياج الى القرينة
ليس للدلالة بل للتعيين المراد من بين المعاني المفهومة والارادة كما مر خارجة عن الدلالة وتابعة اياها والجواب عن
الثالث ان التبادر كما عرفت هو فهم المعنى بلا واسطة غيره وفهم الجزء واللازم بواسطة الكل والملزوم كما تقدم
وعن الرابع ان فهم المعنى المجازي المشهور بواسطة الشهرة فهي القرينة هذا على ثبوته والحق ان المجاز المشهور ليس بواقع وان
كان مشهورا فان الاشتهار ان بلغ حدا يتبادر معه المعنى فكان حقيقة منقولة والا لم تؤثر في فهم المعنى وان التفت
السامع اليه كما يحكم به الوجدان بوجود شهرة يفهم بها المعنى عند الالتفات والملاحظة اليها والا يفهم المعنى مع عدم
الالتفات بها لمجرد فرض لا تحقق له كما حققه رئيس المحققين وسند اهل الحقيقة السيد السند الاستاد الهادي
العلامة اعلى الله في القدس مقامه **وصل** عدم التبادر علامة المجاز فان اللفظ اذا اطلق ولم يفهم المعنى

منه بحسب نفسه فهو مجاز لان المجاز من المستعمل فيه لا يفهم الا بواسطة غيره ولا نعني بعدم التبادر الا هذا فتأمل
وكون تبادر الغير علامة المجاز مع انه لا دليل عليه منتقض بمعاني المشترك سيما الخفية منها لما يصدق عليها ان
مفهوم منه ويتبادر الغير والدفع بان تبادر الغير علامة عند عدم تبادره غيره لا ان عدم تبادر المعنى كاف في الدلالة
على كون اللفظ مجازا بالنسبة اليه كما عرفت فالضميمة مستدركة والنقض باللفظ المستعمل في الموضوع له قبل
اشتهاره باعتبار ان معناه الحقيقي غير مفهوم منه حسب ويحتاج في حمل الحاجة الى العلامة مدفوع بانه
متبادر للعالم بالوضع والعلم بالوضع شرط للفهم فتم الثالث عدم صحة السلب فانه دليل الحقيقة كما ان صحة السلب
دليل المجاز ولهما تقريران الاول للمشهور وهو ان المراد بعدم صحة السلب عدم صحة كل ما هو من معنى حقيقي للفظ
عن المعنى المستعمل فيه فان مثلا للبليد انه ليس بانسان يكون فيه المعنى الحقيقي للانسان مسلوبا عما استعمل فيه
لفظ الانسان اعني البليد فنرى ان هذا غير جائز فيعلم ان استعمال الانسان في البليد على وجه الحقيقة والشرع
هذا ان وضع السالبة الحملية لسلب المحمول عن الموضوع ونفس الامر فلا يصح استعمالها حقيقة الا اذا تحقق السلب
كذلك فلو اطلقت وجب الحمل عليه لان الاصل في الاستعمال الحقيقة كما قيل ولنا تأمل فيه جال والثاني ان عدم
صحة سلب اطلاق اللفظ من حيث هو دليل الحقيقة وصحة سلب الاطلاق دليل المجاز والسر في كون عدم صحة
السلب علامة الحقيقة ان المعاني الموضوعة بازائها الالفاظ من حيث هي كذلك امور اعتبارية تابعة لجعل
الواضع ولا يكون المعنى معنى هذا اللفظ الا بعد وضع اللفظ بازائه وتخصيصه به وهذا المعنى اذا لم يتعلق به
واحد ان كان مفردا جزئيا او متعددا ان لم يكن مشروطا او كان كليا فاطلاق اللفظ بنفسه على المصداق لا يصح الا
ان يكون اللفظ موضوعا بازائه مفهومه فان علمنا عدم صحة سلب اطلاق اللفظ عليه علمنا صحة الاطلاق
لان نفي النفي اثبات واذا علمنا صحة الاطلاق علمنا تحقق الوضع لانحصار السبب في الوضع والمسبب يدل
على السبب المنحصر به فكل ما لا يصح السلب عنه هو الموضوع له وهو المقصود على وجه الحقيقة ويعرف
من هذا ان صحة السلب تكون دليلا على المجاز والحاصل لو ورد على تقرير المشهور الدور وسكت عن جوابه
قد كان شرحه كلامه شرحا وتعليقا في تقرير الدور والجواب عنه ومن تقريرهم في المجاز انه ليس المراد بصحة
السلب صحة سلب اللفظ عن المعنى فان الالفاظ من حيث هي مسلوبة عن المعاني لانها ليست بمعان بالبديهة
بل المراد صحة سلبه بحسب معناه ولا يراد سلب جميع المعاني لان معنا مجازيا لا يمكن سلبه قطعا الا اذا ثبت الى
سلب الشيء عن نفسه بل سلب ما هو معناه حقيقة ولا يراد سلب بعض المعاني الحقيقية فانه غير مفيد
كما في المشترك بل المراد سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف هذا الا اذا علم انه ليس شيئا من المعاني الحقيقية ويعرف
المعاني الحقيقية والعلم بعدم كونه شيئا منها انما يتحقق اذا علم ان اللفظ في المستعمل فيه مجاز فيثبت كونه مجازا استوقف

على جزئه

على جزئه صحة السلب فيستلزم الدور مضمرا بواسطتين وفي لو امور هذا الاعتراض على الحقيقة الظاهر لاستلزامه دورا
صريحا بلا واسطة والتقرير الحسن في الحقيقة ان عدم صحة السلب انما يعلم اذا علم انه من المعاني الحقيقية
فلو كان العلم بكونه حقيقة موقوفا على العلم بعدم صحة السلب لزم دور ظاهر وفي المجاز ان صحة سلب المعاني
الحقيقية عنه موقوف على معرفة انه مجازي وليس بحقيقي فلو كان العلم بالمجاز موقوفا على العلم بصحة السلب
يلزم دور ظاهر فتأمل والتقرير الاحسن انه ان اريد بالمعنى الذي لا يصح سلبه جميع المعاني حقيقية كانت او
مجازية فهو ظاهر الفساد وان اريد منه المعنى الحقيقي خاصة فهو دور ظاهر لان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
فرع معرفة كونه حقيقيا ويعرف بهذا ما هو الاحسن في المجاز فلا يجب في المشهور عن الدور باموره منها
انا نجزم بالبديهة العلم بعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عن البليد وانا نعلم انه حقيقة فيه من غير تسلسل و
الاستلزام غير التوقف فان هذا العلم يحصل للشارع والفهم العرفي حاصل بعدم صحة السلب وان لم يعرف انه حقيقة
وهو ظاهر بلا دور ويرد عليه ان فهم العرف بعدم صحة السلب لا يحصل للجاهل بالوضع فان من لم يعرف اللغة كيف
يعرف صحة السلب وعدمه وهما من توابع الوضع وعدمه وليسا عقليين ومنها ان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ
المجرد عن القرينة مما يفهم منه كذلك فعرفه كالابيض انه يقال ان الرجل البليد ليس بانسان مع التجرد فيعلم ان الانسان
موضوع لما يعنا وله والا لصح سلبه عنه من غير قرينة وهو واضح وفيه ان ما يستعمل فيه اللفظ الاعبارة عن الحقيقة
اولا انه او التعبير عنه بلفظ غيره ما دام الدور لان الفساد ليس في سلول اللفظ حتى يتغير بمفهوم اخر والعرف لا
يعرف ان المستعمل فيه بلا قرينة غير مسلوب عنه الا بعد معرفة كونه حقيقيا فعادت واسطة الدور ومنها
ان المراد من عدم صحة السلب عدم صحة المعنى الملحوظ الذي في نفس الامر لا مطلق المخترعة يلزم فساد الحكم في الاثبات
ولا خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور وفيه ان نفس الامر المعنى باعتبار كونه حقيقيا من الامور الجلية والوضعية
معرفة الواقع منها بمعرفة كونها موضوعا لها فالاجمال مجال في تيسر التعبير ومنها ان الدور انما يلزم لو اطلق اللفظ
للمعنى ولم يعلم انه حقيقة فيه او مجاز واما اذا علم المعنى الحقيقي والمجازي ثم استعمل اللفظ في مورد ولم يعلم اي المعنيين هو
المراد امكن ان يعلم بعدم صحة نفي الحقيقي عن المورد الذي هو الحقيقي فيعلم ان اللفظ في هذا المحل حقيقة وفيه ان هذا
خروج عن محل الكلام لان البحث انما هو في معرفة كون المعنى حقيقيا او مجازيا فان الجهالة متعلقة بالوضع وعدمه
واين هذا من جهالة المراد من اللفظ واين من ان يعلم نفي صحة الحقيقي فيرد الاصل والظهور وامثالهما امارات
مستقلة للحمل على الحقيقي ولا تفتقر الى عدم صحة النفي فانه متفرع عليها فالتحقيق في دفع شبهة الدور ما مر في التبادر
من اخبار العالم بصحة السلب وعدمه للجاهل او استعمال الجاهل احدهما او بالاستقراء او ان الوضع معلوم
وعرض الغفلة عن صحة السلب وعدمه وبيان الغفلة عنه فراجع اليه حتى تعرف والله اعلم والثاني الاطراد

استدرك

الاطراد فانه علامة للحقيقة كما ان عدمه علامة المجاز كما قيل وليس المراد من الاطراد جريان اللفظ على هذا المعنى في
جميع الاستعمالات لعدم امكان معرفتها ولتخلفه في المشترك والتزوم استناد المجاز بل المراد به الجريان في جميع
الموارد المطردة الاطراد العلاقة الجزئية لعدم تعدد الموارد فيها وليس المراد سواء اللفظ بجوهره عدم صحة السلب
بل مواده المعنى وليس المراد امكان الاستعمال لان جميع المعاني بالنسبة الى جميع الالفاظ متساوية في امكان استعمالها
عليها العدم منع عقلا ولا الاستعمال نفسه لعدم تمكن العلم به مع اشتراكه بالمجاز بل المراد صحة الاستعمال حيث
قالوا الاطراد هو ان يكون المعنى الذي لاجله الاستعمال في مورد يجوز الاستعمال في كل ما شاركه في ذلك كالعالم
لما صدق على زيد باعتبار وجود العلم فيصدق على كل ذي علم كذلك واوردوا عليه الدور لان الاطراد وعدمه
لما كانا غير محسوسين فلا يعرف الا به ولا سبيل الا الوضع لان العلامة ليست علة للاطراد فلا بد في
العلم بالاطراد من العلم بالوضع اللازم للعلم بالمعنى الحقيقي ثم وكذا عدم الاطراد في المجاز لا سيما اذا علم المقتضي و
وجود المانع والثاني خلاف المفروض مع ان الاول لا يقتضي سوى الوضع فلا بد في العلم بعدم الاطراد من العلم بعدم
الوضع اللازم للعلم بالمجازية وايضا المجازات مطردة بحسب نوعها المصحح للعلاقة ولا ينحصر سببية الاطراد في
الوضع وعدم الاطلاق اسل الباسط لفقدان شرط المجاز اما عند من يعتبر في العلاقة الظهور ووضوح الاختصاص
فواضح لعدم انتقال الذهن الا اهل الباسط بعد صرف السؤال عن الحقيقي واما عند من لم يعتبر العلاقة المعتبرة او
القرينة لخلوه من الاهل بخلاف سل القرية لعدم خلوها من الاهل الا نادرا ومع العلم بخلو قرية من الاهل يجاز
السؤال البيانية ممنوع سلمنا لكن عدم الاطراد فيه للسباط والابن والاب ظاهر والنسخ وعدم المانع ليس من
تمة المقتضي معانه لا ريب في اطراد بعض انواع المجاز وهذا يكفي في افساد كونه كونه امارة مع ان منع استعمال العلم
في كل جزئي مما يمكن كونه موضوعا للقدر المشترك الكلي وهو المدعى او بازاء كل فرد من افراده كما في اسماء
الاشارات والالات للعام على الخاص والترجيح بان الاشتراك خير من المجاز فيه امر خارجي مستقل لا بالاطراد و
ايضا كثيرا من الحقائق غير مطرد في معناه كالسخي والفاضل والشجاع لعدم اطلاقها على الله والتاسل في اثبات هذه العلامة
ونفيها على الطبع والاخير اقوى فتحقق الحق والله هو العالم القول في الاشتراك **حقيقة** الاشتراك اللفظي وضع
لمعنيين فصاعدا من غير ان يهجر احدهما وهو يمكن الوقوع عند جل العلماء واوجبه بلد منهم واحاله اخرى لنا عدم ترتب
محال على وقوعه بحسب مبادئ العقل حتى يكون ممتنعا وعدم انحصار التفهيم به حتى يكون واجبا اما الاول فالرجوع
الى العقل وعدم وجدان دليل على الامتناع مع ترتب فائدة المانعين واما الثاني فلتمكن المعاني المتعلقة بها الاغراض
متناهية والاغراض مضافة الى نوعها غالبا والحاجة الماسة الى فهم افرادها نادرا تنقضي بانضمام القرائن والاضافة
للتشخصات فلا تفتقر الى التفهيم فيما يفتقر اليه منها الا من الاشتراك حتى يكون واجبا وما يتوصل في الاشتراك

من التورية والابهام والتخلص عن الخصم والفرار عن الافتضاح والتوسيع في الكلام والتفنن وتغيير اسلوب الخطاب
وتفصيل المقال بعد الاجمال الى اغراض زائدة على اصل المرام والنكات الموجبة لمحاسن الكلام فلا تتوقف عليها
اصل المقصود فلا توجب الا رجحان الاشتراك بحسبها لا وجوبه فتدبر وكفى شاهد الوقوع عن بيان الامكان
فان التبادر من كثير من الالفاظ المعاني المتعددة على جهة والتبادر علامة الوضع ونطق اهل اللغة على ان القرء
للطهر والحيض والعين للباصرة والجارية والشاهد وغيرها من المعاني العديدة ولا يخفى وجود المشترك على الرجوع
الى كتب اللغة والعربية والتفاسير والدواوين وعلى المتتبع للمحاورات وموارد الاستعمالات حيث ايجد المعاني
العديدة بحيث لا تتلقى بالقبول مع احتمال المجازية مع ان الظن كاف في ثبوت الموضوعات اللغوية وفاقا و
الظن حاصل بوقوع المشترك قطعا فضلا عن امكانه وهو الحجة احتج القائل بالوجوب بانه لو لم يكن واقعا
لخلت اكثر المسميات عن الاسم لعدم تناهيها وتناهي الالفاظ المركبة من الحروف المتناهية والتالي باطل لاخلاله
بغرض الوضع وهو تفهيم المعاني والجواب اولا بعدم تسليم عدم تناهي المعاني المطلوب فيها الوضع الماسة اليها الحاجة
الشاهد شاهد وثانيا تناهي الالفاظ لامكان تركيبها بحيث لا تنتهي ولا تقف الاعداد والوقوف عنده وقوف
العد مشترك بين المعاني والالفاظ بالنسبة الينا لعدم احاطة المتناهي في زمان متناه على ما لا يتناهى وثالثا
منع بطلان التالي لعدم وجوب الوضع لخصوص المعاني النادرة الاحتياج كافراد انواع الرياحين والاثمار
والنباتات والاحجار والالوان والعيوب والاوصاف ويمكن التعبير عما تدعو الحاجة اليه من
خصوصيات الافراد بالاضافة الى الحال والصفات وقرائن الاحوال والسر فيه ان خصوصيات الافراد
في امثالها فانية داثرة غير واقفة الحد ومرتبة وغير متميزة تميزا ينضبط معه الاسم ولا يتعلق بها غرض
مستمر وتندر الحاجة الى خصوصياتها لطالما موضعت الالفاظ بازاء انواعها واحيل التعيين فيها
الى القرائن لمكان التعسر او التعذر في خصوص التسمية وعدم العناية به وفقد الجدوى فيه م واحتج القائل
بالامتناع بان المشترك لو كان ممكنا لفات غرض الوضع وهو الافهام ضرورة تردد السامع بين حمل اللفظ
على احد المعاني وعلى الجميع لان حمله على الجميع غير ممكن وعلى فرض الجواز بسبيل الحقيقة او المجاز غير متعين
وعلى البعض دون الاخر ترجيح من غير مرجح وانضمام قرينة التعيين اليه تطويل بلا طائل فيلزم الالغاء
فيه والعبث في الوضع والجواب ان الافهام حاصل اجمالا وفائدة الوضع غير منحصرة في التفهيم التفصيلي فلا
يلزم العبث وانضمام القرينة ليس تطويلا بلا فائدة لما عرفت من فائدة التورية والابهام والتخلص و
التكلم مع المحبوب المطلوب فيه البسط والتطويل والتفصيل بعد الاجمال الموقع في النفس وغيرهما مما هو مقرر
في علم المعاني ولو سلمنا انحصار الفائدة في التفهيم فلا نسلم انحصارها في الفهم من اللفظ فقط والا انسد باب

المجاز لان الفهم فيه بانضمام القرينة ومدخليتها ويشترك المشترك مع المجاز فانه مؤدى طرق اداء المدعى
خفاء ووضوحا وهذا من اعظم الفوائد البيانية وايضا الدليل منقوض بالمجملات والمتشابهات الواقعة
في السنة والكتاب ومقالات ارباب البلاغة واصحاب النكات والمشترك واقع في القرء والقرآن لما عرفت من
ان الوالج بوقوعه حتى تمكن من الفوائد المترتبة عليه مع ما عرفت من نص اللغويين والمفسرين للكلام
العربي كما في لفظ القرء وعسعس وثمرة النزاع ظاهرة فانا ان بنينا على عدم الاشتراك نحمل اللفظ على معناه
الحقيقي الثابت وان بنينا على الوقوع فنتوقف في معانيه الثابتة او نحمل اللفظ على اظهرها او نقول بالعموم
او عموم المجاز كل على مذهبه وسيأتي تفصيله وله ثمرات اخر يظهر بادنى تامل ولا شك في بيانها
حقيقة اذا امتنع الجمع بين مدلولي المشترك مثلا كاستعمال عسعس في اقبال الليل وادباره و
استعمال الامر في الايجاب الذي هو طلب فعل الشيء على وجه التحتيم وفي التهديد وهو طلب الترك على وجه
التخويف بحسب الحقيقة في اطلاق واحد بناء على اشتراك صيغة الامر بينهما فلا يجوز استعماله في المدلولين
قطعا ووفاقا وان اشاعه دليل على امتناعه وان لم يمتنع الجمع فهل يجوز استعماله فيهما وارادتهما من
اللفظ المشترك في اطلاق واحد نعم على ما قاله السيد السند المرتضى علم الهدى من اصحابنا و
الشافعي والحاجبي والقاضي والجبائي وعبد الجبار من الجمهور وكلا على ما نسب الى ابي هاشم وابي الحسين
البصري والفخر الرازي وابي عبد الله والكرخي وغيرهم في التثنية والجمع لتعددهما فلا في المفرد كما قواه على ما قيل
وغيرهم في النفي فلا في الاثبات على قول شاذ وتوقف جماعة ثم اختلف المجوزون فقال قوم منهم بالجواز بطريق
الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرينة فيجب حمله عليه ومنه عليه الباقلاني والجبائي
والشافعي وعبد الجبار وقال آخرون انه بطريق المجاز في المفرد والحقيقة في غيره وهو مرتضى الاستاد
العلامة رفع الله مصعده وقدس مقامه ووافقه صاحب المعالم وجماعة وبقي بعضهم القول على المجاز
مطلقا وما عثرنا على المصرح به احتج من قال بالجواز بطريق المجاز فلضعف متمسك المانعين وعدله
فهو دليل آخر على المنع بحسب العقل وموافقته لمقتضى قاعدة الوضع بان كان الموضوع له مرادا بنفسه او بحسب
او بحسب ما له علاقة معه لانحصار الاستعمال الصحيح فيهما وقصر اذن الواضع عليهما هذا الجواز واما
المجاز فتقرير جماعة كصاحب المعالم فلان اللفظ موضوع بازاء المعنى مع الوحدة لان التبادر منه المعنى وحده
والتبادر علامة الحقيقة فاذا استعمل في المتعدد يلغى اعتبار الوحدة معه لان المفروض اجتماعه مع غيره و
استعمال اللفظ في الجزء على ما جاز لوجود العلاقة المصححة الغير المشروطة بشيء بخلاف اطلاق لفظ الجزء
على الكل فانه مشروط بانتفاء الكل بانتفائه بحسب العرف والعادة والجواب عن الاول اولا انا ان جوزنا

عند المنع المجاز لقضاء لا نجد اهل العرف هذا الاستعمال واباءهم عنه ولا الى مخرج كلام ارباب الفصاحة وغيرهم
كما لا يخفى على المراجع الى الكتاب والسنة وتفسير المفسرين وشرح الشارحين لكلام ارباب العصمة والمنازعين
في مدلولهما والمستدلين عليهما والى الخطب والاشعار والدواوين والتصانيف والى المحاورات والاستعمالات
السابقة واللاحقة بل ان ادعى متكلم ارادة الاكثر من الواحد ينكرون عليه ولا يقبلون منه وليس منع العرف
المستمر الا صادرة من اصل اللغة كما هو المقرر فهو خلاف قاعدة الوضع فتامل وثانيا ان المستعمل فيه في الوحدة
والكثرة تابعة لتعدد الاستعمال ووحدته ولا يتبع تعدد المراد وافراده ولهذا كان الموضوع للمركب حقيقة اذا
استعمل اللفظ فيه مع كون المراد متعددا فتامل فهذا الاستعمال واقع على مجموع المعاني المرادة المشترك والمجموع
فيحكم واحد حينئذ وليس موضوعا على المفروض حتى يكون اللفظ حقيقة ولا علاقة بينه وبين كل واحد
من المعاني حتى يكون مجازا ومن وجود علاقة الكل والجزء مع كون كل من المعاني مقصودة ومتعلقا للاثبات
والنفي وموردا للحكم الوارد كما هو المفروض خلاف المفروض فالاستعمال باطل على جدة لانحصار الصحيح منه في
الحقيقة والمجاز وهما منتفيان فيه جدا والجواب عن الثاني ان الالفاظ وضعت بازاء معانيها لا بشرط
كالسماء للجسم المكوكب مثلا والارض للمسطح والجدار للجص والكوخ للخشب ولا يفهم منه الا ظاهرها
الا انفسها وهو مقتضى حدود اللغوية والشروح الادبية ومجاري الاطلاقات وموارد الاستعمالات ولا يعتبر معها
مدلول فقط لا مفهوم الوحدة فاذا قيل جاء زيد ولا يفيد الا الحكم بمجيء زيد وكذا اسق الماء لا يدل الا على
طلب سقي الماء ولو كانت الوحدة جزء الموضوع له الالفاظ لكان المراد منهما الحكم بمجيء فقط لزيد فقط وطلب سقي
فقط من المخاطب فقط للماء فقط وهذا من المنكرات عرفا والعرض عنه في المحاورات ومقاصد ارباب الكلمات
ويلزم ايضا كون جميع المستعملات مجازات لخلوها عن اعتبار الوحدات وايضا يصح سلب معنى الجدار والوحدة
والجدار وحده عن الجدار وكذا في سائر الالفاظ وصحة السلب من اقوى امارات المجاز وايضا نص ارباب اللغات
استقرت بنفس المعاني وعرف التبادر في امارات التثنية مجمعة والسر فيما ذكرنا ان الوضع ليس الا تعيين الالفاظ له
بازاء المعاني بحيث اذا اطلقت الالفاظ فهم المعنى اما الفائدة كون نفس المعنى مرادا كما هو مقتضى الاصل والقاعدة وهو
الظاهر الغالب الراجح او كون المراد احد المعاني المناسبة له كما في المجاز عند وجود القرينة والعلاقة المصححة او جواز
اطلاقه عليها كما في الكنايات او كون الموضوع له مرادا اجمالا والتعيين بالقرينة تفصيلا كما في المشتركات ولو كانت فائدته
مقصورة على كون الموضوع له مرادا لانسد باب المجاز والكناية وهذا فاسد قطعا فبطل تقرير صاحب المعالم في
التجوز ويدل على بطلانه امور اخر لطول ذكرها وما قال ان التبادر عند الاطلاق فلو سلم فهو من عوارض الاستعمال
والسر فيه وحدانية ارادة المعنى الواحد في جميع الاستعمالات وجريان العادة بذلك فاذا سمع المخاطب اللفظ يفهم انه مراد

المتكلم احد العلاقات لا استقراء العادة عليه فلو كانت العادة جارية بان كل من تكلم في المشترك اراد الجميع معا لكان المتبادر هو الجميع قطعا وان كان الاستعمال مرة في الواحد ومرة في المتعدد ومرة في الجميع وهكذا لما تبادر شي من الامرين وبمثل التبادر يتبادر واستعماله لا يكشف عن الوضع بل قرينة معينة للمراد كما في انقلب البلد في الحال من النقد فتأمل
والتحرير التقرير ان التبادر في ذهن المخاطب ان المتكلم اراد من اللفظ واحدا من المعنى بخصوصه وان لم يعلم بحسب الاطلاق وعدم القرينة دون المخصوص وذلك لان اللفظ وضع لكل واحد بخصوصه والوضع تخصيص شي بشي متى اطلق الاول فهم منه الثاني فقط والمعنى لا بشرط شي وهو الموضوع له لكن اذا استعمل اللفظ في الجميع لم يكن استعماله فيما وضع له البتة لان الموضوع له خصوص احد المعاني وليس استعمال لفظ الكل في الجزء لان الموضوع له هو هذا المعنى من غير مدخلية شي فيه فلو كان الوحدة جزء له لزم ان يدخل فيه شي ولا يدخل فيه وهو التناقض وليس استعمال لفظ الجزء في الكل وليس من قبيل اطلاق اللفظ وارادة ما يستتبعه خارج عن النزاع فمع محل النزاع لم يوجد علاقة المجاز فلا يصح الاستعمال كما قال التفتازاني والوحدة ليست من عوارض الاستعمال فان الواضع خص اللفظ لواحد من المعاني بخصوصه فاذا استعمل في الجميع زال الخصوصية فاستعمل في غير الموضوع له من دون علاقة وهو فاسد انتهى ملخصا وفيه اولا منع وجود التنافي بين كلامه فان المعنى ان كان لا بشرط فكيف يجتمع مع الخصوصية لانه حينئذ كالماهية المطلقة تجتمع مع شرط شي وشرط لا ويتحقق حالة الانفراد والاجتماع وثانيا لا نسلم اعتبار الخصوصية فان المراد من الوضع تعيين اللفظ للمعنى وجعله علامة له ودالا عليه بحيث اذا اطلق فهم منه بحسب هذا الوضع وهذا لا ينافي فهم شي آخر باعتبار وضع آخر فان كان المراد حصر الخصوصية في المعنى الاول بالنظر الى الاشتراك لان الوضع الثاني يقتضي ما يقتضي الاول حيث كانت المعاني المشتركة مفهومة جميعا عند اطلاق اللفظ ولا يستلزم ان يكون الجميع مرادا لما عرفت في محل الحقيقة من عدم الملازمة بين الدلالة والارادة ولو كان المعنى الحقيقي مفهوما عند ارادة المجازي والمراد تخصيص اللفظ بالمعنى الموضوع له وهذا الوضع هو هذا ولا ينضم اليه مفهوم آخر حتى يكون الموضوع له مركبا وهذا لا يخرجه عن اللا بشرطية بل تخصيص من بين المعاني بكونه موضوعا له فلما سلم للقسم المخصوص بحيث انه ليس معه مفهوم آخر والوحدة غير ملحوظة في الموضوع له ولا يلتفت اليها فان كان المعنى واحدا فالوحدة بهذا الاعتبار ليس جزء ولا قيدا وان لم يلتفت اليها بل امر منضم لزم مما مر كون هذا المعنى موضوعا له وتجرده هذا لا يوجب مجازيته المعنى عند قصد المعنى من اللفظ وان قصد معه شي آخر فتأمل وقد ابطل هذا الاستدلال الفاضل المدقق بوجه آخر وهو ان الوضع ضد المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له فالموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد والعدم واعتبرنا استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقة ولا مجازا لعدم ثبوت الرخصة فهذا النوع من الاستعمال ولا يجوز التعدي في المجاز

كالحقيقة عما حصل الرخصة من العرب في نوعه وعدم العلم بالرخصة كما فيما نحن فيه كاف في عدم جواز الاستعمال والجواب ان حال الانفراد اما ان يكون معتبرا في الموضوع له فالموضوع له مقيد به وقد مضى الجواب عنه واما لا يكون معتبرا في الموضوع له لا بشرط وهو يتحقق مع الانفراد والاجتماع وكون الشي بحسب نفسه منفردا لا يستلزم اعتبار الانفراد فيه ومع ملاحظته في الوضع والحقيقة كله مستعملة فيما وضع له والموضوع له نفس المعنى وليس كل شي مع شي معتبرا معه في الوضع ومؤثرا فيه والا لكان قيدا للموضوع له ومخصصا اياه والتخصيص ممنوع بل باطل لما عرفت من التبادر ونقول الواضع ومثله الشكل وغير ذلك وقضية شرط الوصف وما دام الوصف غير جار في المقام بحسب شرط الانفراد وحاله لان الموضوع له يتبع الوضع فان لوحظ معه الخصوصية فيكون بشرط شي وان لم يلاحظ فلا بشرط والاول باطل والثاني غير مؤثر في المجازية لان اللا بشرط يتحقق في حالة الانفراد والاجتماع ولا يابى عن احدهما والمفروض ان اللفظ استعمل فيه فاللفظ مستعمل في الموضوع له لا غير فلا يكون مجازا ولو سلمنا فما قال من عدم حصول رخصة من العرب فاسد لان الرخصة بحسب النوع حاصل وهو جواز استعمال اللفظ فيما وجد فيه احد العلاقات الخمسة والعشرين وهو الجزئية والفساد ولا نقر بشرط النقل الآحاد ولا استعمال الاصناف وكم من مجاز بديع بحسب حقيقته وشخصه لم يسمع بمثله سلف فترك استعمال المشترك في المتعدد وعدم سماعه منهم لا يوجب فسادها ثم هذا الاستعمال فاسد باعتبار ما اشرنا اليه فقد يحتج القائل بالجواز في التثنية والجمع حقيقة انهما في قوة تكرير المفرد والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المتعاطفة حقيقة فكذا ما هو في قوتها والجواب انه لا ان المشهور اشتراط اتفاق المعنى قال في التصريح يشترط في التثنية شروط السادس اتفاق المعنى فلا تثنى المشترك ولا الحقيقة والمجاز والقلم احد اللسانين شاذ وقال السيوطي في همع الهوامع هل يشترط اتفاق المعنى في المثنى والمجموع اقوال احدها نعم وعليه اكثر المتاخرين فمنعوا تثنية المشترك والحقيقة والمجاز وجمعها ونحو قولهم تثنى بلا عينين والثاني لا وصححه ابن مالك تبعا لابن الانباري قياسا على العطف وسند لا بالاسدي تثنية والقلم احد اللسانين وخير الظهر احدى اليسارين والجمع احد الموتين واللبن احد اللحمين والثالث وعليه ابن عصفور الجواز ان اتفقا في المعنى الموجب للتسمية نحو الاحمران للذهب والزعفران والا فالمنع وقال نجم الائمة المصنف ترد في جواز تثنية المشترك وجمعه باعتبار معانيه المختلفة ومنع من ذلك في شرح الكافية لانه لم يوجد في كلامهم مع الاستقراء وجوزه على الشذوذ في شرح المفصل وعليه الجزولي والاندلسي لانهم يعتبرون في التثنية والجمع الاتفاق

في اللفظ دون المعنى وجوزه الحاجبي في الاعلام دون الاجناس في مواضع وظاهر التسهيل التعميم في اتفاق المعنى واختلافها بحسب الافراد وثانيا ان محل النزاع في استعمال المشترك في اكثر من معنى مطلقا ان الجميع العلاقة والتثنية والجمع على شاكلة المفرد فعند المجاز يجوز الاستعمال في الجميع وفي اكثر من واحد والقائل به ليس بقائل به وايضا ارادة الاثنين المختلفين في التثنية ان ثبت فعلى مقتضى تعدد الوضع والكلام في التعدد بحسب الارادة الاشتراكي فان اراد في المفرد من التعدد فلا بد ان يراد في التثنية تكرره وهو لا يعقل الا في هذا القول في الحقيقة فراد من التنازع فيه فتامل وقال ثالثا ان المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية لا الشيئان والاشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقة في المتنوع مجازا في غيره لان عدم التبادر دليل المجاز كما ان التبادر علامة الحقيقة واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية و الجمع متعددان في التقدير فجاز ان تعدد مدلولهما بخلاف المفرد والجواب ان تعددهما بحسب تعدد المفرد فايرادهما عليه المفرد فيجب ان لا يتعدد فتامل واحتج المجوز في النفي دون الاثبات بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات والجواب ان عموم النفي انما المستفاد من الاثبات ان واحدا فالجميع افراده وان متعددا فالجميع افراد المعاني المتعددة فعموم النفي بحسب مدلول المثبت بالنسبة الى جميع الافراد المذكورة تحته فتامل احتج المجوز حقيقة بان الموضوع له لا بشرط الانفراد ولا الاجتماع فاللفظ مستعمل فيه فيكون حقيقة والجواب ما قدمه مفصلا من منع العرف وصحة المستعمل فيه لوحدة الاستعمال واستدل المانع مطلقا بانه لا شك في وضع اللفظ المشترك لكل واحد من معانيه فلو استعمل في مجموعها فحصل ان يكون بطريق الحقيقة اذ لا معنى للمجازية بعد وضع اللفظ لكل واحد منها وح يلزم التناقض او عدمه ارادة الانفراد لان مع ارادة المجموع اما ان يراد الانفراد او لا فعلى الاول يلزم التناقض لان ارادة المجموع يستلزم عدم الاكتفاء بالانفراد وارادة الانفراد يقتضي الاكتفاء به وهو التناقض وعلى الثاني يلزم عدم استعمال اللفظ فيما وضع له على ما هو المفروض واجيب بان ارادة الانفراد يقتضي الاكتفاء ببعضها لو لم يكن باقيها مرادا وليس الامر كذلك فان معنى ارادة المجموع انه يقصد المجموع من حيث هو اولا ويقصد كل منها ثانيا فالمراد من ارادة الانفراد ان كان كل واحد منها بحيث لا يشذ عنها شي فمعناه انه يقصد كل منها اولا ويقصد المجموع ثانيا فلا منافات وان كان بعضها فمعناه انه يقصد هذا البعض دون بعض آخر والجواب الصادق منع كون مراد لاحدهما وعدم مدخلية هذا القيد بل المراد المعنى لا بشرط فان انضم اليه الاخر فلا اضرر هذا مع ما عرفت من التعدد من وجه آخر احتج القائل بكونه ظاهرا في الجميع عند التجرد عن القرائن بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون الخ وقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر الى قوله وكثير من الناس واجيب بان الصلوة في الجميع بمعنى واحد وهو التعظيم وكذا السجود وهو غاية التعظيم او المراد هنا عموم المجاز الخارج عن النزاع او القرينة موجودة في الآيتين والنزاع في المجرد واجاب بتقدير الفعل في الاول وهو يصلي وفي الثاني وهو يسجد قوله سابقا قول نحن بما عند نا وانت بما

مطلقا

السجدة

عنده راض والراي مختلف والجواب ان الظاهر لا يترك الا بدليل والتاويل والحذف تاويل والجواب بان الثبوت في المقام لا يستلزم الكلية باطل لعدم الفاصل والاصل في الاطلاق الحقيقة والمجاز خلاف الاصل والسر في ذلك ان اللفظ الذي له معنى حقيقي ومعنى آخر مجازي يجب حمله على الاول عند استعماله مجردا عن القرينة بمقتضى فائدة الوضع اعني تفهيم المعنى الموضوع له بنفسه وهو الظاهر الجاري به العادة وارتكاب خلاف الظاهر من دون نصب قرينة كما هو المفروض اغراء بالجهل وتكليف بما لا يطاق ويستلزم العبث في البعث وانزال الكتب لتبليغ الاحكام الموقوفة عادة على المخاطبة والكلام مضافا الى الشرعيات لقوله تعالى في الآية الشريفة وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه والرواية ان الله اجل ان يخاطب قوما بما لا يفهمونه وما هو خلاف ظاهره وهو مقتضى القاعدة المستمرة في الاستعمال الغالب الكثير الشائع وهو الراجح والا يلزم الاجمال ان توقف فيه وهو فاسد بالوفاق والوجدان او التجوز عند الحمل على غير الحقيقي وهو باطل لانتفاء شرطه اللازم من نصب القرينة كما هو المفروض وكذلك الحمل على الحقيقي والمجازي مع انه باطل في نفسه لما سلف في الاشتراك وايضا استقر الوفاق من الكل على الاصل المذكور وترجيح المجاز المشهور عند تسليمه بما تحقق و يؤكده لانه ليس باعتبار انه مجاز بل باعتبار الغلبة ومكاثرة الشهرة ويستفاد منه ان الحقيقة من حيث الذات مقدم على المجاز وهو المطلوب هذا كله اذا عرف المعنى الحقيقي والمجازي واستعمل اللفظ مجردا ولم يعلم ايهما المراد منه فيحمل على الحقيقي لان الاصل في الاستعمال الحقيقة اما اذا عرف المستعمل فيه ولم يعلم انه حقيقي او مجازي وبعبارة اخرى علم كون هذا المعنى مرادا وشك في كونه موضوعا له او غيره فان لم يعرف معنى حقيقيا آخر للفظ فلا شك كما لا خلاف ظاهرا في ان الاصل فيه الحقيقة ايضا وربما نسب القول بالمجازية الى ابن الجني بعض افاضل المتاخرين وهو توهم كما ستعرفه انشاء الله وكذا ما نسب الى المشهور من التوقف قال الفاضل المدقق تبعا لبعض الاعلام من المعاصرين ان كان الاستعمال معلوما ولم يعلم انه على سبيل الحقيقة او المجاز ولم يعلم في الخارج معنى حقيقي او مجازي بل انحصر المعلومية بان اللفظ مستعمل في هذا المعنى فالمشهور ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز ولم يجزم احدهما الا بالقرائن وهذا كالصلوة الوسطى المستعمل في بعض الاخبار في صلوة الظهر ولا يفهم منه كونه حقيقيا او مجازيا بالنسبة اليها ولم يعلم من الخارج حقيقة الصلوة الوسطى لتعارض الاخبار والاقوال فيها فان ما ورد في الاخبار الاخر فلا يحكم بكونه ظهرا ولا غيره فيتوقف فيه وهذه في المشهور توقفا كما قطع وصرح به السيدان السندان الوحيدان وهو البحر الحبر المهتدي العلامة الاستاد اعلى الله في القدس مقامه والمقدس المحسن الاستاد احسن الله كفاحه ختامه وربما يشعر بهذه النسبة صدر عبارة الاستاد الاعظم والفقيه المعظم باقر العلوم كاشف الظلوم بحسب النظر الجليل كونه صرح عقيب

ذلك بما وافقه السيدان الجليلان انا اذا عرف للفظ معنى حقيقي آخر فيحمل المشكوك على المجازية عند المشهور لان
المرجع الى تعارض المجاز مع الاشتراك والمجاز خير منه كما سيجيء انشاء الله خلافا للسيد السند المرتضى حيث قال بانه
حقيقة ايضا واذا استعمل اللفظ في معنيين ولم يعلم له معنى حقيقي آخر ولم يعلم انهما مجازيان او حقيقيان
او احدهما الحقيقة والآخر المجاز فالمشهور على ان احدهما لا على التعيين حقيقة والآخر مجاز كذلك والسيد المرتضى
على انهما حقيقيان ولا باس بذكر عبارته حتى يظهر ان خلافه في تعدد المعنى بتقسيمه فالاصل في جميع [illegible]
فيه هو الحقيقة عنده حتى يظهر التجوز بالدليل قال في موضع من الذريعة اعلم ان مما يعرف به الحقيقة
نص اهل اللغة ويتلوه في القوة ان يستعملوا اللفظ في بعض الفوائد ولا يدلونا على انهم متجوزون بها
لها فيعلم انه حقيقة وفي موضع آخر قال استعمال الامر في الايجاب والندب ثابت وظاهر الاستعمال الحقيقة
وانما يعدل عنها بدليل وما استعمال اللفظ الواحد في الشيئين او الاشياء الا كاستعماله في الشيء الواحد
في الدلالة على الحقيقة وكذا في بحث الفور والتراخي والمرة والتكرار وبحث العموم وغيرها في غير الذريعة والقول
بالمجازية في متعدد المعنى منسوب الى ابن جني وبعض المتأخرين والتوقف منسوب الى المشهور وكلاهما توهم كما
ستعرف فان قيل كثيرا ما يقول ارباب الفقه والاصول ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والاصل في الاستعمال
الاحتمال والعام لا دلالة له على الخاص ويقولون ايضا الاصل في الاستعمال الحقيقة والمجاز خلاف الاصل ويظهر التنافي
بين نوعي كلامهم فلا بد في رفع التناقض باختصاص الثاني اعني اصل الحقيقة بما اذا علم الحقيقي والمجازي وشك
في ان الاول مراد او الثاني وبالجملة الوضع فيه معلوم والمراد مشكوك في تعيين المراد بالاصل واختصاص الاول
وهو اعمية الاستعمال بما اذا علم المراد من اللفظ المستعمل وشك في كونه موضوعا له كما في الصور الاخيرة تعدد
المعنى والمتعدد فنسبة التوقف الى المشهور صحيح ولا يلزم التنافي بين كلماتهم قلت لرفع التنافي وجهان ولهما
شواهد الخمسة الاول ان قولهم الاستعمال اعم ونحوه في مقام تعدد المعنى نظرا الى العلم الحادي ولذا يعممون
البيان المجاز خير من الاشتراك ومن هنا يقولون ان الاصل في الاطلاق الحقيقة عند الشك في الوضع والشرف
الاعمية ان الاستعمال بنفسه وبمجرده لا يدل على الحقيقة لانه جنس لها وللمجاز والجنس من حيث هو لا يدل على
نوع بخصوصه ولا يستلزمه فلا يمكن اثبات الحقيقة بمجرد الاستعمال بل لا بد من تحقق امر آخر الاصل وغيره ولما
تحقق في المحل كما ستعرف حكموا بان الاصل في الاطلاق الحقيقة بخلاف المتعدد والاصل فيه منعكس لان نفس
الاستعمال الاعم منضموا اليه مع المجاز وقطعوا المجاز خير من الاشتراك والطلق الخبري للاكتفاء به في مقام التوجيه
عليه تشبيه السيد المرتضى الاستعمال في الشيء الواحد والعلم مسلم من الكل حتى انفسه ولذا كونوا قائلين ان الاعمية بالنسبة
الى الجاهل باللغة الا ترى انا لو رأينا لفظا من اللغة مستعملا في معنى نجزم بانه لا يجوز ان يكون حقيقة من قبل ان نتفحص ونستوفي

ان نتفحص عن مواضع استعمالاته ويدل لجملة الاستقراء لان هذا الاستعمال لا يكون بمجرده دليلا على الحقيقة لما
كيف وهو يجوز كونه مجازيا ويكون للفظ معنى حقيقي معروف عند غيرنا يكون من اهل اللسان مع عدم تفحصه
حتى يتلق له البيان والاصل في الاطلاق الحقيقة واشباهه بالنسبة الى العالم والخبير العارف بالمصطلح والعادة بعد
حصول الاستقراء والتفحص فالمجتهد لا يليق على مجازيته حكم بانه حقيقة وهذا كما ان عموم الخطاب الشرعي ليس دليلا على
الحكم الا بعد بذل الفقيه الجهد واستفراغ الوسع حتى يتم له الاعتماد وهذا بخلاف الجاهل فانه بمحض الاطلاع على
الاستعمال لا يجوز له ان يحكم بانه حقيقة حتى يتتبع ويتفحص ويطلب المرجحات حتى يحصل له احدها فيأخذ به ومن مرجحات
الحقيقة حينئذ ان هذا الاستعمال بلا قرينة ثم والدليل على كون المستعمل فيه حقيقة اذا كان متحدا من وجوه الاول
الاصول المتقدمة الثاني الاجماع محصلا ومنقولا عن العلامة والمرتضى والسيد والاستاذان السندان وجماعة
وقد عرفت المراد من اعمية الاستعمال وستعرف عدم مخالفة ابن جني مع انه غير مناف للاجماع سيما عند وضوح بطلان
مستنده وعدم وجدان دليل آخر له ويرشدك الاجماع الطريقة الجارية والعادة المستمرة في استعلام المعاني اللغوية
من استعمالات العرب المتقح القاطنين في البوادي والبراري ولو كان من النساء والسراري كما حكي عن ابن عباس انه ما
كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الي شخصان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي اخترعتها وعن الاصمعي ما كنت اعرف
الدهاق حتى سمعت جارية تقول اسقني كاسا دهاقا اي ملأى وكان هذا ديدن اللغويين ويعدون على القرى ويحصلون
المعاني من افواه الرجال من العرب الخالص بمجرد استعمالهم لها يستشهدون بكلماتهم نثرا ونظما في كتب اللغة ويحتجون
دليلا على الآخرين من غير ان ينكره الخصم ولعل هذا من المسلمات لديهم ولولا علمهم بان الاصل الحقيقة للمجاز لما
والاطلاق الظاهر وان تنا والصورة المتعدد لكن يجب تنزيلها على متحد المعنى لتحقق النزاع في المتعدد مع ان الظاهر من
الموارد المستشهد بها المتحد ومن هنا جعلوا دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز مغايرا للدوران بينه وبين
الاشتراك وربما جعل هذا دليلا ثالثا تقريره ان ظاهر الاستعمال ذلك ولذلك استمرت العادة واستقرت الطريقة
على انهم متى وجدوا ان اللفظ يطلق على معنى واحد ولا يستعمل في غيره لم يتأملوا في نصه بل الظاهر عندهم بمجرد ان
يستعملوه فيه كيف لا وطريق النقل بالوضع غير معهود والمعهود غالبا الاستدلال بها بالمجرد او بالترديد بالقرائن
فتأمل والثالث كون الحقيقة اولى من المجاز لكثرة ما فيه من المؤن من الوضع لمناسبة والعلاقة واعتبارها
والنقل من الاصل والقرينة الصارفة والمعينة والرابع غلبة الحقيقة على المجاز والشك يحمل على الاعم الاغلب لحصول
الظن معه وهو حجة في الموضوعات واستدل عليه بانه لو لم يكن اللفظ حقيقة حينئذ لكان مجازا لا حقيقة له وهو
خلاف التحقيق كما عن الكثيرين ومنهم السيد لاستلزام الوضع واستلزام الوضع الاستعمال في الجملة ولولاه لكان
عبثا لعدم حصول المقصود من الوضع وهو افادة المعاني المركبة دون المفردة للموجبة للدور نظرا الى توقف افادة اللفظ

على العلم بالوضع وهو على العلم بالمعنى وذلك لان الغرض منه الاطلاع على ما في الضمير بالاشارة اللفظية فعند عدم
الاستعمال بالمرة لم يقع في التركيب فلا يمكن الاشارة فيبطل الاطلاع منه فيعرى الوضع عن الفائدة وهو في ساحة
الفاعل المختار فعل لغرض سيما الحكيم حيث يقبح منه العبث مع ان التجوز لا يمكن الا مع وجه الحقيقة بحيث يستعمل
فيما يناسبه والمعرفة لا يحصل الا بالاستعمال الا اهل فيجوز طريق معرفة الناس بالترديد للاستعمال في اصل اللغة و
الكلام هنا في المجازات وان كان للعلماء طريق لاستنباط المعنى الا ان يكون الوضع توقيفيا فلا يستلزم الاستعمال
في خصوص كل جزئي لكن الكلام ليس فيه لعدم وقوع الاشتباه فيه وشمول البحث له يتم بعدم القول بالفصل
او ممكن غير واقع وما ظن انه منه كالرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان فمن المجاز ان يكون من الحقائق المستعملة
بالوضع التعييني ولعل النقل شرعا لتوقيفية الاسماء انه ثم قبل الفتح الشرعي لم يحتمل استعمال الطلاق الفعل على معنى ونحوه
منظور فيه او يجوز لما علم من حاله ثم واقع شاذ والمشتبه يلحق بالاعم الاغلب لا بالشاذ النادر وامثال ذلك سائر الحرب
على ساق حمابسة التقليل مركبات حكمية والكلام في المفردات لعدم الاشتباه في الاول انتهى وهذا الدليل مع ما فيه من
الاطناب منظور فيه لامكان المجاز بلا حقيقة ومنع امتناع عراء الوضع الشيء لا يستلزم الاستعمال فيه لعدم انحصار
الفائدة فيه ولا يبطل المجاز وفاتت فوائدها المعتبرة في الفصاحة والبلاغة ولو سلمنا فليس كلما يقصد من الشيء يترتب
عليه ان كان الواضع غيره تعالى وايضا عياد الوقوع ما اختيار المطلع يكفي عن بيان الامكان فيتم حمل ما ورد على الموضوعات
القانونية قلنا ان فساده في بحث الوضع وعدم الوجدان قبل الفحص لا يدل على عدم الوجود حتى يحمل على الاغلب فيمكن اتمام
الدليل بعناية بان يقال لو كان هذا مجازا لكان بلا موضوع وهو باطل واحتمال الكون معنى موضوعا لم يعرف
بالتتبع امر مرفوض في امثال المقامات الوضعية النقلية المبنية على الظن فتتم الدليل على كون المستعمل فيه المتحد
حقيقة في واحد مجاز في البواقي ان لم يعلم له حقيقة في الخارج ولا انهما مجازان ان النزاع اسامع السيد المرتضى
بين الاشتراك الذي يدعيه والحقيقة والمجاز الذي يقول به المشهور فالمجاز اولى من الاشتراك الحاقا للمشتبه
بالاعم الاغلب وغلبته على الاشتراك قطعا ولو في متعدد المعنى بعد ما سبرناه وعلمنا ولانه الاصل عدم تعدد
الوضع مع ان افتقار القرينة في الاشتراك اكثر لانه بالنسبة الى جميع المعاني وفي المجاز بالنسبة الى المجازي ومؤنة
اعتبار القرينة العلاقة والقصد في التجوز معارض بجملتها بمؤنة القصد والمناسبة في الوضع الثانوي النزاع
مع امر حيث فنقول قولا مع عدم ثبوته يستلزم كونهما مجازين بلا حقيقة وقد عرفت ما فيه وكون معنى حقيقيا
هنا لم يعثر عليه بعد الفحص وكون عدم الوجدان غير دال على عدم الوجود امر مرفوض غير معتبر في المقامات و
غلبة المجاز الذي ادعاه مكابرة بالوجدان الحاكم على عكس مطلوبه وان الخطاب المستعمل على التجوز في كلمة او
اسناد اكثر كما انا وجميعها حقائق كما ترى في بيت اسأل في الحمام المثل به للتجوز بالنسبة الى الرؤية وفي علم

ومنعه من الاعراب بانه [illegible] والظاهر منهم لا استعمال [illegible] وعلى [illegible] الوضع [illegible] ع

ولفظ

ولفظ في الحمام والتعلقات المعترفة في البين وليس المجاز بالنسبة الى الحقيقة الا كالقطرة بالنسبة الى البحر بخلاف
غلبة المجاز مطروح او مؤول وقد مضى تحقيق قولي في مباحث الالفاظ من ان مراده ان الحقائق اللغوية غير ملحوظة
والعلل الموجودة مجازات عنها لا ادعاء بها وهو باطل ايضا واستدل المرتضى لما ارتضاه بوجوه الاول ان الحقيقة
اصل والمجاز طار عليه باعتبار وجود الحقيقة بلا مجاز من غير عكس ووجب ان تكون الحقيقة مقتضى ظاهر
الاستعمال لان تكلف التجوز في الاستعمال لا يكون الا بالدليل والجواب ما عرفت من منع اصالة الحقيقة على الاطلاق ان كان
المراد منه القاعدة او الراجح او الكثير الغالب الجاري به العادة وشبهها فانه حجة لها في المتحد وان الدوران
بين الاشتراك والمجاز في المقام والمجاز خير من الاشتراك ومعه فلا استعمال اعم من الحقيقة من حيث هو ولا يخرج له
والاصل بمعنى السابق المتوقف عليه ممنوع في الحقيقة بل في الموضوع له وان سلم فثبت في المتحد دون المتعدد والمجاز
طار على الحقيقة دون الاشتراك المتعدد والمجاز بلا حقيقة موجود وهو قليل والحقيقة بلا مجاز ولو بحسب النوع
قليل ايضا ومقتضى ظاهر الاستعمال الا اعمية حتى يرجح احد الطرفين والمرجح في المقام هو المجازية لما عرفت من
الادلة الثاني ان استعمال اللفظ في الشيئين او الاشياء ليس الا كاستعماله في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
لان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم فكما اذا رأينا استعمالهم في المعنى الواحد مع عدم الدال على التجوز قطعنا
بكونه حقيقة فكذا في المعنيين المختلفين والجواب بانه ان لم يكن مراده قياسا باطلا باعتبار اتحاد الطريق
فالاتحاد ممنوع والفرق ثابت بما تقدم من الاصول والظنون والغلبة في المتحد الحقيقة وبالعكس في المتعدد و
ادعوا ومعرفتهم الحقيقة بالاستعمال هو المتحد والثالث انه اذا ثبت استعمال اللفظ في المعنيين فاما
ان يكون مشتركا بينهما او حقيقة في واحد ومجازا في الآخر والثاني باطل لان اهل اللغة ما اوقفونا على ان
استعمال اللفظ في احد المعنيين مجاز ولا علمنا ذلك ضرورة منهم ولولا ذلك ما وقع النزاع فتعين الاول فان
قلت علمنا بالدليل دون النص والضرورة قلنا المعهود في باب المجاز احد الامرين من الطرق والخارج عنهما
فهذا الموضع دليل على بطلانه والجواب منع انحصار الدليل بالنص والضرورة لان خواص المجاز ولوازمه
ولوازمه دليل عليه كما عرفت وخواص الحقيقة ولوازمها ولوازمها دليل على نفسه كما في المتحد والله اعلم حقيقة
في الدوران اعلم ان الاحوال العارضة للفظ المؤثرة اعتوارها الاختلال في المعنى واحتمالها الاختلال بها
ستة الحقيقة والمجازية والتخصيص والاشتراك والنقل والاضمار كما علم اتصافه بواحد منها وجب الحمل
بمقتضاه وان لم يعلم واحد منها او جرى الاحتمال في الجميع او بعضها ولا اقل من الاثنين منها فلا بد من الترجيح
ولا يلزم الجمع بين المتناقضين وهو محال او هجر الجميع فيلزم تعطيل اللفظ او التخصيص بواحد بلا مرجح وهنا
فاسد فلزم بيان المرجح وصور الدوران الثنائية خمسة عشر بين الحقيقة والخمسة خمسة والمجاز و

والمجاز والاربعة اربعة والاشتراك والثلثة ثلثة وبين النقل والاثنين اثنين وبين الاثنين والمجاز واحدة واحدة
او خماسية فستة احد عشر باعتبار خمسة عشر او ثلاثة فعشرون منفرد غير الثنائية بالمقايسة مع عدم الفرق في الترجيح
فلعلماء اعلم ان الحقيقة ارجح من الخمسة فسواء ارادا الامر بينهما وبين واحد منها او اثنين او ازيد وتعرف الدوران
بين الحقيقة والمجاز في معتمد المحقق ولنا خير منه وفاقا بين الحقيقة والنقل في المستعمل في معنى علم كونه حقيقة سابقا
وشك العوارض لا لاحتمال بقاء المجوز والنقل منه الى الاخر كما في الالفاظ الشرعية بالنسبة الى الشرع والتكلم بحسب
بحسب ذاته للاتفاق واصالة عدم ... عدم الوضع الجديد ومنع المجوز الغلبة الحقيقة وغير ذلك وبين الحقيقة
والاشتراك في المستعمل في امرين بخصوصهما بينهما قدر مشترك لا يعلم الوضع لكل منهما علىحدة حتى يكون مشتركا او
للمشترك بينهما واستعمل فيهما استعمال الكلي في جزئياته كما في صيغة الامر بالنسبة الى الطلب المشترك والوجوب والندب
المستعمل فيهما والمشترك مرجوح بالنسبة الى الجهة المرجوح بالنسبة الى الحقيقة والترجيح بعد الوثوق عدم تعدد الوضع
وقلة الاشتراك وافتقاره الى المؤنة في الوضع والتعيين وغير ذلك وبين الحقيقة والتخصيص في المستعمل في طائفة تشارك
غيرها في مفهومه لا يعلم الوضع لها خاصة لامر يمتاز به عما يشاركها او للقدر المشترك بينهما وجاء التخصيص التام
من خارج كما في اقتلوا المشركين فانه ان يحمل على الحقيقة فيما على اهل الذمة فانه في غير اهل الذمة من عبدة
الاصنام او على ما يعمهم ويخص بدليل والتخصيص خلاف الاصل فهو مرجوح مضافا الى غلبة الحقيقة وموافقته للاصل
والاعتبار وبين الحقيقة والاضمار وقيل باه يدل التركيب عرفا على معنى يكون اللفظ قاصرا عن افادته فيحتمل
الاضمار والحقيقة العرفية ومثل باسئل القرية مثال الشك والحمل لم نظر والحقيقة خير من الاضمار للغلبة والاصل
والاعتبار بعدم المؤنة وغير ذلك وبين المجاز والاشتراك في المستعمل في غير ما هو حقيقة فيه يقينا وشك في كونه حقيقة
اخرى للفظ مشترك والقرينة معينة او مجازا مع القرينة صارفة ولا مرجح هيهنا في اللفظ كلفظ النكاح المستعمل في الوطي
الموضوع للعقد فالمجاز وبنا على حقيقة الوطي يحمل اللفظ على العقد عند الاطلاق في قوله تعالى لا تنكحوا ما نكح اباؤكم
يحرم معقودة الاب وبناء على الاشتراك يتوقف في حرمة المعقودة والمجاز خير من الاشتراك لاصالة عدم الوضع
الثانوي والبحث في حجية هذا الاصل كما عن بعض الافاضل ويكفي حمل الاستقامة طريقة اهل العلم وارباب
الشريعة على اعتبار هذا الاصل فان اللغوي ينفي وضع اللفظ لم يعد فيه الاصل وكذا اهل الشرع في الاحكام
وكذا ما عرف الشارع في طهارة الاشياء ونجاستها والملك والانتقال بل العقلاء في معاملاتهم وساعيهم
مضافا الى غلبة المجاز وقلة الاشتراك والشكوك يحمل على الاغلب وكونه افيد من الاشتراك وابلغ واكثر بحسب الفوائد
وغير ذلك وبين المجاز والنقل في المستعمل في غير ما وضع له مع لو لم النقل كالصلاة والشارع السبيل على الدين والمجاز
خير منه لما مضى في الاشتراك والعلم بالعلاقة في غاية السهولة والعلم بالنقل موقوف على معرفة المحاورات بكثرة

فانه يعرف من اهل اللغة

التتبع لا الاصل عدم الهجر والنسخ والتواترية المجاز اكثر واستعمال الاقرب والاكثر اظهر من الحمل على الحقيقة الاولى عند الاطلاق مع الهجر
وعلى الشك على النقل وبين المجاز والتخصيص في العام العاسد ظاهرة ويرتفع الفساد بارتكاب احدهما كما في اقتلوا المشركين
مع اعتقاد الاجماع على عدم وجوب قتل الذمي فالامر مخصص بما عداهم او نقول اطلاق الاسم اسم الكل على الجزء او
المراد من القتل شدة الاهانة والتخصيص راجح على المشهور لكان غلبته حتى قيل ما من عام الا وقد خص مع بقاء العام
المخصص على معناه الحقيقي على المختار والتخصيص ليس بتجوز وربما قال ان اريد الغلبة على جنس المجاز بحسب الوقوع
في المحاورات او نوعه المقابل للتخصيص فغلبته ممنوعة بل الامر بالعكس وان اريد غلبته في مورد العام فهو مسلم
لكنه خلاف المفروض لان المورد ممن خالفه ورد المجاز من حيث هو الا ان يجاب بان التخصيص منحصر في مورد
العام والتجوز فيه قليل بالنسبة الى التخصيص فتأمل وبين المجاز والاضمار عند تعذر الحقيقة وصحة الكلام
بارتكاب احدهما كما في اسئل القرية ولا اكثر على التسوية وقيل برجحان المجاز لغلبته وقيل بالعكس للعكس فان نوع
الحذف اكثر من المجاز في الكلمة وان كان جنس المجاز اغلب وقوعا ولا سيما في الحذف في هذه الموارد ولسهولة
وعدم الالتفات الى اصالة عدم ... وبين النقل والاشتراك في الموضوع الثانوي والمشكوك بقاء الاولى قيل برجحان الاشتراك
لغلبته واصالة عدم الهجر وعدم المناسبة الى اشتراط النقل بها والظاهر عدم الهجر وقيل رجحان النقل لغلبته في المنقولات
العرفية العامة والخاصة اكثر من ان تحصى كما في العلوم والصنايع واجيب بان الوضع فيها جلي تعيني كما يرى في الحقيقة
الشرعية والمعنى الاول باق بحكم الاستصحاب حتى يظهر الهجر واصل عدم تعدد الوضع معارض بمثله لان الوضع في الجملة
ثابت والشك في التعيين ولا بعد اعتباره وبين النقل والتخصيص في الفاظ المعاملات كالبيع فانه في اللغة مطلق المبادلة
واستعمل في لسان اهل الشرع في الجامعة الشرائط وقد استدل على عدم تأثير غير الجامعة فلا يعلم انه منقول الى الجامعة
او هو على ما كان وخرج غير الجامعة بالتخصيص ولولاه لم تخرج والتخصيص ارجح لاصالة عدم الوضع وعدم الهجر وكونه خلاف
الظاهر ولغلبة التخصيص وكونه اولى من المجاز المتأمل وبين النقل والاضمار في مثل حرم الربا يحتمل ارادة اللغوي اي الزيادة
مع ارتكاب حذف الاخذ او نقل العقد المتضمن لمعاوضة الجنس الربوي مع ... الاجل او حرمة نفس العقد
والترجيح للاضمار للاصول المذكورة معتضدة بما ذكر في تعارض المجاز مع النقل وبين الاشتراك والتخصيص كما في قوله
التخصيص الا ان الحجر غير ... على ان التخصيص خير من المجاز والمجاز خير من الاشتراك والمثال النكاح المتقدم فان
قلنا في الشرع للعقد فيقتضي كون العقد الفاسد للاب مانعا من النكاح للابن مع انه غير مانع بالاجماع فيحتاج
الى التخصيص وان قلنا بالاشتراك بينه وبين الوطي فلم يدل على شيء ولم يحتج الى مراعاة التخصيص فتأمل وعلى ثبوت
الاشتراك وجهالة الارادة يحمل على الاشتراك لا حقيقة ولا مع تعذر ... تعيين الاخر وبين الاشتراك والاضمار وهو مقدم
على ... الاشتراك وان ثبت يحمل على الاشتراك لما عرفت مثلها او بين التخصيص والاضمار وكالمجاز بالنسبة الى الاضمار والمجاز

والتخصيص مقدم ... اللاحق ... القيام الى القبل والله اعلم **القول في الحقيقة الشرعية مقدمة**
قد تقدمت القرينة ... شكر النعم المتعال ... من هو مستجمع لصفات الجلال مضافا الى البرهان الساطع والسلطان
القاطع من صريح العقل وبعض النقل ثم وتحقق الشكر على العبد بالتصديق بما ذكر بالجميل المطابق والعمل بما يجب عند كما يجب
والعقول لنقصها قاصرة عن ادراكها مختلفة فيها لا ينبغي شدة بعد ذلك من توسط شخص كامل قابل للاخذ من العالم الكامل
صالح للتبليغ الى الخلايق ومن لطف الله احداث الموضوعات اللغوية والدوال القولية الوضعية لتفهيم الاحكام الواجبة
لتعذر افهام جميع الاحكام بغير الكلام او تعسرها وتطرق الاحتمال الى الاحتمال في نحو الكتابة والاشارة فيلزم الاغراء بالجهل
والتكليف فوق الطوق والعبث في البعث مضافا الى قوله تعالى وما ارسلنا الاية البنوي ان الله اجل ان يخاطب قوما
ويريد منهم خلاف ما هو لسانهم والاحكام موصولة الى المحكوم بالكلام وضرورة الدين قاضية باشتراك الغائبين للحاضرين
في اعداد التكاليف فانها منوطة بالاوصاف الحاصلة وكل من اتصف بها من العباد فهو مكلف بحكم متوجه اليه مثلا
كل من اتصف بالمسافرة يجب عليه القصر وكل من هو حاضر او في حكمه يجب عليه التمام فجميع المكلفين مشتركون فيهما
وكذا كل من يتمكن من العلم بالتكليف فهو مكلف بالواقع منه موجودا حين الخطاب او معدوما ومن لم يتمكن يأخذ
بالمظنون انه هو مراد الشارع او الحجوس او تلك الامامة يجب عليه الجمعة ومن لا يجب عليه مثلا ولا
يختص هذا بزيد او عمرو وكذا كل جاهل او ناس او مضطر او مريض او جنب كذا ولم يختلف الحكم في آحاد الناس
فان زيدا المسافر ان حضر وعمرو الحاضر ان سافر كل يأخذ بحكم الاخر وكذا مدرك الامام والمريض والصحيح
وغيرها فالحكم يتعدد بتعدد تحقق الوصف العنواني بل كل ان تبدل الرجل مرأة بمعلوم المعصوم او بمجهول
لاشتباه في الخنثى الا انه قليل ومناط التكاليف هو العاقل البالغ القادر العالم في الجملة ومن خصوصيات
الاحكام لاتصاف بخصوصيات الاوصاف ولا اختصاص فيها لاحد بل كل من يتصف بوصف يحكم عليه
بحكم فان انعكس الامر انعكس الحكم سواء كان بالنسبة الى الشخص والمتعدد وايد قد استفاض نقل اجماع المسلمين
على الاتحاد بينهم والنصوص متظافرة من ارباب الخصوص في ذلك كحكمي على الواحد حكمي على الجماعة وحلال محمد
حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة وما امر فيها بتبليغ الشاهد الغائب وغير ذلك فاذا كانت التكاليف
واحدة ومجيئها عن طريق الكلام فعلى كل ان يأخذ بما فيه من المرام واختلاف فهم الحاضر والغائب يوجب بتعيين
الثاني للاول والحمل بمقتضى فهمه والا فان ان يعكس فيلزم تكليف بالمحال العدم تمكن من وجد تحصيل فهم من
لم يوجد عادة مضافا الى التناقض فهم الخلف للسلف عصرا بعد عصر في عصر دون عصر فيؤدي امكان تحصيله
الى التكليف بالمتناقض وهو خارج من الطوق او المحال وهو خلاف المفروض والظاهر الاية والروايات المذكورة
واما ان يستقل كل منهما في الحمل بموجب فهمه فهو فاسد بعد ما عرفت من النص والوفاق بلزوم الهرج والمرج

في الاديان لاختلاف الاصطلاحات معرف ... اتفق تحصيل التكليف الذي لم يستقل به العقل يتفرع الى مقدمتين
الاولى ان هذا حكم الله في حق الحاضر والثانية ان حكم الله في حق الحاضر هو حكم الله في حقنا لينتج انه الحكم الذي
هو حكم الله في حق ... الثانية قد ثبتت بما ذكر واما الاولى فتحتاج الى البيان فاعلم ان الكلام يجب حمله على فهم
المخاطب فان الغرض منه التفهيم ولا يحصل الا باعتبار المصطلح المعروف عنده والوضع المعلوم لديه فيجب حمله
عليه تحصيلا للغرض وصونا للكلام عن العبث واحترازا عن الاغراء بالجهل وانتفاء الفائدة وخلو اللفظ
عن الافهام الموضوع له الكلام فاللفظ المستعمل في الخطابات الشرعية ان عرف ان التفاهم منه عند المخاطب
موافق لما هو المفهوم عندنا او مطابق للمعنى اللغوي كالرجل والمرأة يتعين الحمل عليه قطعا لتحقق الوفاق مع
المطلوب وهو فهم الحاضر وان عرف المخالفة للغة كاسماء العبادات عند من يقول بانها اسامي للاعم
من الصحيح والفاسد فيجي حكمه وهو مورد نزاع الحقيقة الشرعية وان عرف ان التفاهم لدى المخاطب خلاف
لما هو المفهوم عندنا فان عرف الموافقة للغة كاكثر الالفاظ في عرفنا الخاص فيحمل على التفاهم عندهم لما عرفت
من اعتباره وكذا ان عرف المخالفة للغة ايضا كالكثير من الالفاظ المستعمل في عرفهم التجدد في عصرهم
بحيث لم يسر الى غيره كالرطل والمن ولا اوقية فيحمل على عرفهم دون عرفنا واللغة ومع اختلاف عرف المخاطب
بالنسبة الى الراوي والمروي عنه وبلد السؤال ففيه الاقوال والظاهر الاول وان كان الاخيران متوافقين
لان المعصومين مكلفين بتبليغ الاحكام وتفهيمها للناس مع علمهم بجميع اللغات فيهم الشبهة مع ان
الظاهر ان الراوي ينقل على طريقته لانها ايسر له واضبط وكثيرا ما يعرض السؤال بين المكالمة واين هو مع
العلم باللغة فضلا عن تحصيل اصطلاح المتكلم عند ذلك مع ان الغرض حاصل اذ لجرى على اصطلاحهم
انزل البيان بما يعرف ما ورد ان النبي والائمة كانوا يكلمون الناس بما يعقلون والخطاب بغير مصطلح المخاطب
ليس خطابا بما يعقل والبيان بالقرينة تجشم مستغنى عنه مع خلو الاخبار الواردة الموجودة عنها غالبا
فتأمل وما قيل ان العبرة في تعيين المعنى بعرف المتكلم لان الحمل على عرف الراوي يقتضي التجوز في اللفظ باطل
لان هذا من باب التبعية في الاستعمال كما ان العرب يتكلم بالعجمية وبالعكس لا انه من المجاز وعادة الامام
غير عادة الناس المتكلم بمقتضى عرفهم لما عرفت من استواء اللغات اليه نعم يحمل اللفظ على مصطلح المتكلم
في الالفاظ الموضوعة الجديدة المتكلم ان اعلم المخاطب الاصطلاح كالحقائق الشرعية كما ستعرف وان لم يعرف
موافقة للتفاهم عندهم المفهوم عندنا ولا مخالفته لجهالة عرفنا او عرف المعصوم فان عرف المخالفة
للغة كالصلوة والزكوة عند من قال ان الفاظ العبادات اسماء للصحيح وهو مورد نزاع الحقيقة الشرعية
عند قوم على وجه فيجي حكمه انشاء الله تعالى وان لم يعرف الموافقة ولا المخالفة للغة والعرف بجهالتهما

ولو كان مراد الشارع معلوما تعين الحمل عليه والا وجب تحصيل العرف واللغة فان حصل احدهما حمل عليه
ويحكم ما تعاديهما لكان الاستصحاب والاصل فان حصلا فان كانا متوافقين فتم الوفاق وان كانا مختلفين
فلو كان العرف خاصا فلنفرضه فهو المقدم وان كان عاما فاللغة مقدمة وان كان العرف عاما لاخ عنه
فهو المقدم وبالعكس فيما بعده ولو كان العرف العام حادثا فكفى ان ... التوقف عند وشرفهم من يقدم
العرف عنهم من عكس ومنهم من توقف واستدل للاول بالاستقراء وايد بعضهم بعدم تغير عرف الجميع
في هذه المدة والثاني باصالة تأخر الحادث واستصحاب المعنى اللغوي واصل عدم النقل وعلته التقدم مع
عدم حجية الاستبعاد وعدم ثبوت الاستقراء وهو جيد ومحصول ما تقدم انا لغير من الغيبة لابد
ان نرجع في غير ما يستقل به العقل من الاحكام الى تكليفنا الحاضرين من تحصيل الالفاظ الواردة عن
المعصومين عليهم السلام الدالة على التكاليف وتحصيل فهم المخاطبين الناشي عن لحون لسانهم لغة او
عرفا عاما او خاصا او تجوزا او نثبت بها الحكم بعد دفع التعارض والحقيقة الشرعية الحاصلة من وضع
الشارع مقدم على الجميع ثم الخاصة عند قوم ثم الخاصة او العامة في عصره ثم اللغة ثم العرف العام والتجوز
معتبر عند القرينة الصارفة والحقيقة الشرعية قد اختلفوا في ثبوتها فلابد من الكلام فيها لانها الاولى
من الجميع وقد كثر الوجوه المختلف فيها مع ثمرة جليلة في الفقه **حقيقة** في ثبوت الحقيقة
الشرعية وفيه مقامات الاول الحقيقة الشرعية ما كان المعنى المستفاد منها مستندا الى وضع الشارع
سواء كان تعيينيا جعليا له او تعيينيا حاصلا من غلبة المعنى الجديد بحيث لا يستعمل حتى افاد اللفظ هذا
المعنى من غير قرينة وهو المعنى الاصلي والمراد بهذا الاستناد ان يكون التسبب في فهم المعنى من اللفظ وضعه
في نفس الامر وان لم يعلم السامع وانكره كما لو تناول الحقيقة الشرعية ولا يدفعه الا ان العلم بالوضع
المتوقف عليه الفهم لا يستلزم العلم بالواضع قطعا كما ان جهالة الواضع لا يستلزم جهالة الوضع بالضرورة
ولذا تعرف الموضوعات اللغوية وان توقفوا في واضعها والسر في ذلك ان استناد الفهم الى وضع الواضع
اعم من ان يكون بسببية القريبة كما في الوضع التعييني فان الاستعمال وقبل تخلل الاشتهار بينه
وبين الوضع بالنسبة الى العالم بالحال او كان بسببية البعيدة كما اذا توسط بين الوضع والاستعمال الغلبة
والاشتهار المقتضي للتبادر بالنسبة الى الجاهل بالوضع المأنوس باللسان فانه سبب قريب الى الفهم و
ان كان الاشتهار في الاول سبب عن الوضع الباعث على الاستعمال المقتضي للتبادر عند شيوعه بالنسبة
الى المستأنس بالمحاورة فلا تختلف استفادة المعنى من اللفظ عن العلم بوضعه وبخصوص الواضع وبهذا
التحقيق تحصل فوائد مهمة وتدفع شبهات جمة فلا تغفل والمراد من الشارع هو النبي صلى الله عليه وآله كما هو ظاهر كلام

القوم

القوم وصريح بعض متاخري اللغويين انا لكون حقيقة عرفية عند العلماء امجاز لانه آت بالشرع من قبل الله ثم قيل
ان الشارع هو الله جل جلاله وقيل كل منهما شارع ويدل على الاول ما قاله الجوهري ان شرع بمعنى سن وسنة الامر بقسم
كما في القاموس والمبين للشريعة هو النبي صلى الله عليه وآله لانه تعالى جاعلها فيصير ان المتبادر من الشارع هو جاعل الشرع وواضعه
وهو الله تعالى ويشهد عليه الايات لكل جعلنا شرعة ومنهاجا شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وغير ذلك كما
في الاخبار وصرح اهل اللغات شرع بمعنى سن وسن معناه جعل الطريقة وصرحوا بان الشريعة ما شرع الله لعباده
من الدين ومقالة القاموس خلاف ما يظهر من اللغة ولو كان الشارع بمعنى المبين لصدق على الائمة عليهم السلام
بل العلماء المبينين للشريعة والكل باطل بالوجدان والجعل والتبيين هو الاصل والاخرون تابعون مع انه غير مبين من
الله اصدق عليه تعالى دون ما سواه بناء على كون الاحكام ذاتية وواقعية الجعل الله تعالى على العباد من باب اللطف الى اخره
وان كان على سبيل الحكم والامر والنهي وهو القاهر فوق عباده يرحم من يشاء ويعذب من يشاء وهو على كل شيء قدير
وقيل يشكل الامر على القول الاول لوجوب حمل خطابات النبي صلى الله عليه وآله وتابعيه على المصطلح دون كلامه تعالى والاتفاق واقع
بوجوب حمل كلامه تعالى على المعاني الشرعية عند المثبتين وكليهما على المعاني اللغوية عند النافين من دون فصل بينهما
بخلاف ما لو جعل الواضع هو الله لتبعية النبي صلى الله عليه وآله له كالشريعة والجواب انه بعد هجر اللغوي لزم حمل كلامه تعالى على
المشهور كما عرفت فتعين الحمل على الشرعي لانتفاء الواسطة واعترض بان الهجر في استعماله يوجب حمل كلام النبي صلى الله عليه وآله وتابعيه
على المعنى الجديد لا مطلقا فان القول بثبوت الحقيقة الشرعية لا ينافي بقاء المعنى اللغوي خصوصا في مبادي
الشرعي ولذلك وردت الالفاظ الشرعية في الكتاب على المعاني اللغوية ففي الصلوة قريب من عشرة مواضع والزكوة
اكثر وكذلك ما يشتق من الطهارة وغير ذلك كما سيفصل ان شاء الله ثم الجواب ان خطابه تعالى متوجه الى النبي صلى الله عليه وآله واتباعه
فوجب حمله على مصطلحهم كما عرفت ان الخطاب مع كل قوم جار على مقتضى اصطلاحهم ولا اعتراض عليه بان الالفاظ
القرآنية سابقة على الوضع الشرعي والحمل على الشرعي يتوقف على مسبوقيتها مدفوع بعدم كون الوضع مورودها
في القرآن كالوضوء والغسل ووجوب السابقية والمسبوقية المذكورتين ممنوع ايضا وتوقيفية العلة لا تستلزم
توقيفية الالفاظ ويدل على كون الشارع هو الله ويقينه للنبي بالوحي او الالهام ثم استعمل النبي صلى الله عليه وآله تبعا للوضع ثم
كالشريعة سواء قسم للاعتبار وعلمه الشارع لغة الا انه خلاف لمقالة الاصوليين الظاهرة بالتتبع والبناء على كون
الوضع بالغلبة فما لم يجر في القرآن قطعا وفيما ورد فيه فالظاهر العدم بلزوم استعمال احد انقطب المعاني الجديدة ونشوء القيمة
لورود القديمة في القرآن كثيرا كما سيذكر ولا الاكتفاء بالوضع بالغلبة باشتهار استعمال التابعين دون الواضع
خلاف ما يساق من نسبة الوضع اليه سيما مع ان الثمرة في هذا المذهب للظاهر للاصوليين المطلعين على شعب الطريقة
ومطاويها واهل اللسان ادرى بمعانيها **المقام الثاني** في مورد النزاع قال صاحب المعالم لا نزاع في ان الالفاظ

المتداولة على لسان الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كالصلوة في الافعال
المخصوصة بعدما وضعها في اللغة للدعاء وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هو بوضع الشارع وتعيينه اياها
بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه المعاني المذكورة في
لسان اهل الشرع واستعمال الشارع اياها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية انتهى
وشك العضدي وغيره من العامة والخاصة فلعله هو الالفاظ الحقيقية عند اهل الشرع المجازية بحسب اللغة
المستعملة عند الشرع في غير معانيها اللغوية اعني المتداولة عند المتشرعة والعبرة فيها امور اربعة باختلاف متعلقها
بالشريعة وتعاملها بحسب مدلولها الشرع بخلاف الاعلام ونحوها من الذوات والصفات كما لا مدخلية
له بالدين اصلا ولا قوعا او اشتمال اكثر المطرد لها بحسب اطلاقها كقولهم هي ما يستفاد من وضع الشارع فغير مراد
ولعلهم اكتفوا في نحو المقام بحيثية الشرع وجعلوا المحض اعتبار الصفة من حيث هو شارع واعلم ان الاطلاق
كلمات الاكثر ومقتضى قانون التوصيف وحكم العرف شمول الحقيقة الشرعية لما لا يعرف لفظه ومعناه وما عرف
كلاهما معا وما عرف احدهما وصرح بهذا الامام والامدي في الاحكام ولكن التتبع يلوح من جمهور ان لفظ الشريعة بحيث
لا يعرف هو ولا معناه ولفظ حرم ولم يختلفوا في تفسيرهم وانحاء التعبير وتحقق المناسبة بين الحقائق الشرعية وبين
معانيها اللغوية تناسبا باعتبار المناسبة وبعينها ان كان الوضع بالاشتهار والغلبة ومن هنا جرى كلام العظم
في كونها منقولات وان شمل تعريفاتهم للاعلام نجا لوجه البيضاوي انها مجازات لغوية اشتهرت لا موضوعات مبتدأة
وهو ظاهر الحاجبي حيث قال في مثل الصلوة تفهم بغير قرينة باستعمال الشارع وان كان بطريق التجوز وهذا
بعد قوله والشرعية واقعة فتامل وعن المعتزلة ان جميع الاسماء الشرعية موضوعات مبتدأة غير ملحوظ فيها
المناسبة كما في صريح النهاية والعميدي وبعض شروح المنهاج وجملة من شروح المختصر وظاهر المحصول والاحكام و
غيرها وهو ظاهر كثير من الكلمات لاكثر من القوم والوضع للبث ذكره صاحب القوانين ومقرر القواعد الجديدة
ومؤسس الشرائع والضوابط المستحدثة والحقيقة الشرعية اما شاملة للحقيقة الدينية او مختصة بما يتعلق بالفروع
دون الاصول فان المتكفل بها علم الكلام ويشهد على الاول ذكر مذهب المعتزلة والخوارج هنا مع ان بحثهم في الدينية
وفيها يبحث عن الدينية في الاحكام الفرعية ويشهد على الثاني عدم تعلق غرض الفروع بالاسم الاصولي ولذا
سميت بالدينية لما يبحث عنها في الاصول وهو ظاهر الدينية فتامل وقد تسمى هذا القسم باسم الذوات وما عداه
باسم الافعال ولم يصرح عن الاول باسماء الفاعلين كالمؤمن والفاسق وعن الثاني بالمصادر كالصلوة والزكوة والسر
في ذلك ان المبحث الاول تفريق الفريق من اهل الجنة والحريق وفي الثاني مسيس الحاجة الى معرفة الماهيات و
المعاني واحكامها الحاصلة من معرفة المصادر والمبادي والحاجة اثبت الشرعية ونسب الدينية الى المعتزلة واورد

دليلهم

دليلهم وابطله وكذلك العضدي لكن فسر الدينية بما لا يعلم لفظه او معناه او كلاهما وقال فعلوا ان اسماء الايمان كالمؤمن
كذلك دون اسماء الافعال كالصلوة ثم نفى الدينية وعن المعتزلة ان الدينية ما لا يعرف معناه خاصة لغة وهو باطل
للقطع بان الصلوة والزكوة غيرهما من اسماء الافعال مجهولة المعاني من اللغة كالايمان والكفر وغيرهما من اسماء الذوات
فالحكم بان الثلاث من الحقيقة الدينية دون الاول تحكم وعن التفتازاني الدينية ما وضعه الشارع ابتداء والشرعية ما
وضع في الشرع لمناسبة والا يبقى شمول الشرعية للدينية نظرا الى كون الدعوى في الحقيقة الشرعية في الايجاب والسلب
الحاصلين كما قيل فتامل **المقام الثالث** في تحرير النزاع اتفق العلماء على الحقيقة الشرعية بمعنى المستفيض
من النهاية وفيه خلاف شاذ لبعض العامة والعباس مخالفة للعقل والجامع اهل النقل واختلفوا في وقوعها
جمهور الجمهور وتقاه شاذ من جماعة من الاشعرية ومال اليه جماعة من متاخريهم وقال جماعة
بنفي الخلاف في الوقوع وان القاضي وحزبه نافي للوضع المبتدأ لا النقل بالغلبة ويتم التفصيل في قول ادرى عن بعض
الاجلاء القول بنفي الحقيقة الشرعية لو بعدم خروج الشارع عن وضع اللغة من غيرها وجه وبعض الاصوليين
نقل عن القاضي ان الاسماء الشرعية مبقاة في الشرع على حقايقها اللغوية بحسب الوضع واستعمال الشرع وظاهره يعطي
انها مستعملة شرعا في معانيها الاصلية اللغوية وهو يحتاج في التقييد الى ما دل عليه وبتقدير تقديره وتخصيصها على
حسب القيود الثابتة ولا لا بقيت على حالها كسائر الالفاظ اللغوية فهو منكر للاستعمال في المعاني التي يقال
انها حقيقية عند المتشرعة كالايمان المخصوصة بالنسبة الى الصلوة وقيل يحتمل نقل هذا انها مستعملة شرعا
في معانيها اللغوية الموجودة في ضمن الماهيات الشرعية كالصلوة في الدعاء الموجود في العبادة المعروفة وما عداه
زوائد وشروط لاجزاء الدعاء واعتبار ثبات شرعا فيحمل عند الاطلاق على ما هو مذهب غيره في الشرائط
الخارجة عن الماهية ويكون معناها حينئذ مجملا قبل البيان باعتبار شرطها المعلومة لا بنفس الشارع
لا باعتبار نفس المعنى من حيث هو فلا يجري في الفرق الثمرة المعروفة في النزاع بين من يقول بالشرطية والشطرية
لا غير وقال هذا هو الظاهر من كلام النهاية والعميدي وغيرهما وهو المناسب لنقل الاجماع على اجمال الصلوة وعدم استعمالها
في مطلق الدعاء ولما نقلوا عن القاضي من التوقف في تخصيص الكتاب بخبر الواحد لما هو الظاهر من اثباته شرائطه
هذه الماهيات باخبار الاحاد فتكون حينئذ مبنية لاجمالها الاصلية لا لما ادعاها وكلما نقلوا عنه في وجه الاجماع
ان الاختلاف بينهم في ان الايمان هو عند الاطلاق مطلق التصديق انتهى مراده الفقه التوجيه وانت تعلم ان
قول القاضي مبقاة في حقايقها اللغوية وضعا واستعمالا ما شرع بانها مستعملة في معانيها اللغوية في ضمن الماهيات
كالصلوة في الدعاء الموجود في العبادة المعروفة فان المعاني في ضمن الماهيات غير مطلق المعاني فهل تعمل فيه عن المعنى
اللغوي وكذلك الموضوع له ان وضع هذا الوضع بالغلبة او كان موضوعا ابتداء والفرق بالشرطية والشطرية عنه هو

في المطلوب وستعرف بطلان هذا الاحتمال عند نقل الاجماع والتصحيح في اسماء العبادات انتهى والمناسبة لنقل الاجماع
ممنوع لاحتمال عدم اعتماده لما نقل عن مذهب القاضي لوضوح بطلان مذهبه بحسب العرف والعادة الا اعتبار مع ان خلاف
واحد حتمل في عصر واحد لا ينافي الاجماع وقد تقدم الايماء الى ان تسمية الاقسام حقيقة دينية او باعتبار تعلق الامر
والثواب والعقاب بها فلا يصح لكون المراد منه مطلق التعبد بها فالخصوصية منهومة من خارج اللفظ ثم وقيل
بعض عن القاضي انها سبقا في الشرع على معانيها اللغوية المجازية وان كانت خارجة عن حقائقها وظاهر بعض
التجوز فيها الى القصد الوضع في اصل الشرع ونقل عنه جماعة وقواه السيد الشريف واحتمل بعضهم في نقل هذا
اعتبار التجوز مع الوضع الشرعي وقال بعض محققي الحصول والاحكام ولعله بقضاء الضرورة بان هو المراد من
اللفظ كما هو كذلك في عرف اهل الشرع ويرد عليه انه قول مبقاة على المجازية اللغوية وان كانت خارجة عن حقائقها
مجموع العبادتين صريح في عدم الوضع فان الخارج عن الحقيقة اللغوية الباقي على مجازيته ما استعمل في غير الموضوع
له اللغوي ولم يصل حد الوضع الشرعي بل هو باق على مجازيته ثم ونقل الابهري عن الامام انه قال القاضي استمر
على اللجاج فقال الصلوة الدعاء والمسمى في الشرع هو الدعاء لكن انما يعتبر عند وقوع افعال واقوال وهذا
مطرد في الالفاظ التي غيرها الكلام انتهى وهو مسلم لما قرره الآمدي في وليله ومما نقله عنه من القول باجمال الصلوة
لا بفاتحة الكتاب لوجود المسمى قطعا فلا يمكن صرف اللفظ اليه فيكون مجملا واما مذهب المعتزلة فقد نقل
عنهم جماعة بان الاسماء الشرعية موضوعات مبتدأة غير ملحوظة فيها المناسبة وقد مضى تمام شرحه فللقائل
وجوه اربعة احدها يناسب المقام ان كان النزاع في الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية وترتب عليه
الثمرة المعروفة وبعد سماع الوجوه الثلثة واما اصحابنا فبعد النظم وبقاء شاذ من المتاخرين لا يعبأ بخلافهم
لندرتهم ووضوح فساد قولهم قال المرتضى في الانتصار في لفظ الاستمتاع يعرف في الشرع قصدا وانها العقد
المعين وقال الا لفظ الظهار اختص بعرف الشرع بهذا الحكم المخصوص ولا خلاف بين محصل من تكلم في الاصول ان
لفظ القران اذا ورد وهو محتمل الامرين احدهما وضع اهل اللغة والاخر عرف الشريعة يجب حمله على الثاني ولذا حملوا
كلهم لفظ الصلوة والزكوة والحج والصيام على العرف الشرعي دون اللغوي ومثله ابن ادريس في السرائر و
الراوندي في فقه القران حيث قال في آية المتعة هو المتعة الى اجل مسمى على مذهبنا لان لفظ الاستمتاع اذا اطلق
لا يستفاد منه في الشرع الا العقد المؤجل ولا خلاف في افاد الشيء اذا كان له وضع وعرف شرعي يجب حمله على
العرف دون الوضع لانه صار حقيقة والوضع مجازا والحكم للطارئ وهو مقتضى احتجاجات الائمة ع واتباعهم
على المخالفين ومناظراتهم في آية المتعة وغيرها وتلقاهم بالقبول من غير نكير وجرى عليه استدلال المؤلف
التفاسير والفقه والحديث والكلام وورد من اخبار كثيرة منها في الكافي في باب المتعة عن الصادق ع في قوله ... لى

فتأمل

لا حنيفة ومنها تصير رشاد فقد قال لا بغير منها من مرعى على ابن ابراهيم في الباب وخبر ابن عجيف نوادر موسى في هذا
الباب مناظرة الشيخ شيخ من الاسماعيلية ومع ابي القاسم الدراكي ونقل الطبرسي وغيره عن ابن عباس في
المتعة وعن السدي وابن جبير وجماعة من التابعين وقال هو مذهب اصحابنا الامامية فقد صار بعرف
الشرع مخصوصا بهذا العقد المعين وقال ابن ادريس لا خلاف في ان النكاح في عرف الشرع هو العقد حقيقة
وهو الطارئ على عرف اللغة والوطي الحرام لا يطلق عليه في عرف الشرع اسم النكاح بلا خلاف على العادة الكلام
بعرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظ الصلوة وغيرها وفي التهذيب في النكاح اذا اطلق في الشرع لا
منه الا النكاح المخصوص دون ما وضع له اهل اللغة وفي الخلاف المتعة اذا اطلق لا يفيد الا نكاح المتعة وفي
الغنية الاستمتاع في عرف الشرع مختص بهذا العقد الى ان قال حمل الالفاظ الواردة في القران على ما
يقتضيه العرف الشرعي دون الوضع اللغوي وعن المسائل الغرية المتعة في الشرع اسم للنكاح المنقطع
فيجب حمل الآية اليه مراعاة لجانب الحقيقة الشرعية وفي التحرير وقد اتفقت الامامية على تسويغ
المتعة لا بنص الكتاب وقال الشهيد القران مصرح بالمتعة وقال السيوري المتعة شرعا اسم النكاح
المنقطع فيجب صرف الآية اليه مراعاة لجانب الحقيقة الشرعية هذا كله في لفظ المتعة والنكاح وقد
ذكر الاصحاب في لفظ الامام مثل ما في المتعة من الاجماع او الحكم ومنهم السيد في الشافي والشيخ في تلخيص
الشافي وابن بطريق في عمدته والاخبار متظافرة في تفسير الامامة والخلافة في الكتاب والسنة بالمعنى الجديد
الشرعي دون اللغوي وفي المسائل الغرية ان الوضوء اختص بعرف الشرع بافعال مخصوصة فقد حصل النص
التخصيص بالوضع الشرعي اتفاقا وفي نهاية الشيخ ان هذه الالفاظ في الشرع للعبادة الشرعية ولا يتبادر منها
في اصطلاح الفقهاء الا ما وضعه الشارع فتكون حقائق شرعية وقال في التهذيب هذه الالفاظ حقائق
شرعية لوجود خواص الحقيقة فيها وقال العميد الدين المتكلم على الاصطلاح الشرعي اذا اطلق هذه الالفاظ فهم
كل سامع لها عالم بهذا الاصطلاح المعاني التي وضعها الشارع لها دون المعاني اللغوية وذلك آية كونها حقائق
شرعية وقد ذكر الفريقين في لفظ الاعيان ملاحظا لانكار الحقيقة الدينية وهو مذهب الشهيدين
في القواعد وابن سعيد في النزهة والمخالف في المسئلة صاحب المعالم وشرذمة ممن تبعه وقد ظهر مما
ذكرنا ان ثبوت الحقيقة الشرعية اجماعية في الجملة مع عدم القول بالفصل كما ذكره السيد السند الاستاد
نور ضريحه حيث قال النزاع في الايجاب والسلب الكليين ثم اجماعية القول بثبوتها على الاطلاق وهو
مقتضى عدم تعيين البعض لمحل النزاع وتعيين الاخرين بطريق الضابطة ويظهر من كلام القوم انحصار القول
بالاثبات بالمعتزلة وغيرهم وبالنفي بالقاضي ولا يكترثون بنسبوا اليه ان هذه الالفاظ مجازات في هذه المعاني وما

صارت حقائق شرعية لا بالوضع ولا بالغلبة والباقون ذهبوا الى انها مبقاة على حقائقها اللغوية وصرح به
الابهري ولاح من عبارة الاحكام ومن شرح العبري على المنهاج وظاهر الحاجبي وبعض عبائر اخر وبعضهم
ينسبون اليه القولين وقد صرح العضدي بانحصار المسئلة على القولين وتبعه اكثر المحشين والشراح و
ظاهر كلماتهم ان اثبات المثبت ونفي النافي كليان وبينهما التباين لتصريحهم بان محل النزاع هذه المنقولات
المتداولة على لسان اهل الشرع ولكن الخلاف في انها صيرورتها كذلك بوضع الشرع اياها لتكون حقائق شرعية
او بوضع المتشرعة حتى تكون حقائق عرفية وكلماتهم تنادي بهذا وعلى صوت مع تلقي الاخرين بالقبول مع انه
لو كان الخلاف في الحقيقة الشرعية في الجملة لوجب على المثبتين لها تعيين الالفاظ التي ثبت فيها الوضع الشرعي
عندهم والا انتفت فائدة النزاع في هذا الاصل الجليل فان القائلين بالثبوت ح لا يمكنهم حمل اللفظ الوارد في
الشرع على المعنى الشرعي بمجرد ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة ما لم يتميز وهذا مما لم يتعرض له احد فالدعوى
على الوجه الكلي ولا يخفى ان محل النزاع المنقولات المتداولة التي علم استعمال الشارع اياها في المعنى الشرعي
كما هو ظاهر من مقالتهم فالقاعدة مضبوطة غير منقوضة بالاصطلاحات المتجددة لاهل الشرع حتى تخل
بالكلية فتفاصيل المتاخرين باسرها فاترة فاسدة في تفاصيل المتاخرين منها التفاصيل في الالفاظ فقط له
حيث قيل ان الحقيقة الشرعية ثابتة في الالفاظ المتكررة الكثيرة الدوران في استعمال الشرع والمتشرعة كلفظ
الغسل والصلوة والزكوة والايمان والكفر وامثالها دون غيرها مما لم يتحقق عندنا كثرة استعمالها في كلام
الشارع مثل الخلع والمباراة والقسم واللعان وذلك لان الموجب لصيرورة اللفظ حقيقة وهو كثرة الاستعمال
والغلبة حاصل في القسم الاول قطعا فوجب القول بمقتضاه دون الثاني فان المفروض فيه عدم حصول الغلبة
او حصول الشك فيها وعلى التقديرين يتعين النفي اما الاول فلان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول
اما الثاني فلان النقل خلاف الاصل فيجب الاقتصار على القطع ويرد عليه انه هذا قول حادث في هذه الاعصار
فيكون مخالفا للاجماع فتأمل وايضا الثمرة مفقودة حينئذ في هذا الخطب الجليل المقصود عليه الحمل لانها
ترتب فيما ليس فيه قرينة وعلى هذا لا يعرف استعمال الشارع كذلك قبل الاشتهار فيحتمل المعنيين بل القصر في
اللغوي او بعده فيكون شرعيا بل الظاهر وقوعه قبل النقل وتعين الحمل عليه للاصول فتأمل بجلال في مقالة
القوم فانهم لا يقتصرون على الاستقراء بل يضمون اليه دلائل الوضع ولوازم النقل ويتمسكون بالحكمة البالغة
في الوضع وعظم الخطب فيه وشدة الحاجة اليه وعلية الاعوان عليه لدفع الاضطرار عن التزلزل والاجمال و
رفع الالتباس والتعاقل عنه فلا يحتاجون في حصول العلة الى الاستقراء الا الغلبة بل عموم استعمال عديد
وعدم ثبوت غيره او غلبته عليه على غيره او غلبة غيره عليه فيحصلون المعرفة بالوضع في بعد الجملة او الوضع ه

المسائل او الاصل الحال ان كان المراد الاستقراء استقراء الاشخاص انا على استقراء النوع التابع فيه لا يحتاج
الى ضميمة وتقريره انا تتبعنا الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية الحادثة وجدنا استعمالها الكثير
الغالب منها فيها بعد عن الوضع فنتج حمل السقط على اعتبار خصوصيات الالفاظ ومنها ان الحقيقة
الشرعية ثابتة في زمن الصادقين عليهما السلام فكلما علم وضعه في ذلك الزمان فهو من محل النزاع والقائل
بالثبوت يدعيه وكلما علم انتفاء الوضع فيه فهو خارج عن محل النزاع والقائل بالثبوت غير مدع للثبوت
فيه وكلما لم يعلم فيه وضع ولم يعلم نفي الوضع ويحتمه فيه فهو مشتبه لا يعلم دخوله في محل النزاع ولا خروجه والاشتباه
راجع الى الموضوع واشتباه الموضوع غير عزيز الوقوع واحتمال تجدد الوضع في زمانهما في القسم الاول وهو
ما علم ثبوته فيخرج عن موضوع الحقيقة الشرعية لانها مستندة الى الشارع وهو الله سبحانه او النبي ص
دون الائمة ع سيما على اصل تاخر الحادث وكونه للاستعمال الاعم من الحقيقة والمجاز مدفوع بان المراد ما كان
كذلك فقد انتفى الوضع الشرعي فيه فيكون حقيقة شرعية بحكم التتبع او بدليل آخر لا ان الوضع في زمنه مقتضى
لكونه حقيقة شرعية فالمتصف بالامرين وصف جامع لمحل النزاع لا انعاء مقتضية للعلم بالوضع الشرعي
ومنها ان تلك الالفاظ صارت حقائق في زمن الصادقين عليهما السلام دون ما تقدم استصحابا للمعنى
اللغوي حتى يعلم خلافه في زمانهما بالاستقراء وحكم الغلبة والاشتهار فيه فلعله ان هذا ليس قولا بالتفصيل
ولا ثبوت الحقيقة الشرعية بل نفي للحقيقة الشرعية لانها ما استند الى وضع الشارع والمفروض ان الوضع ه
تحقق في زمانهما وهما متشرعان اجماعا فصيرورة اللفظ حقيقة في زمانهما يقتضي كونه حقيقة عرفية
لا شرعية ويشهد عليه اتفاق النافين بانها صارت حقائق بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله ثم مع ان
ثبوت الوضع في زمانهما كل لفظ محل كلام تامل كالوجوب والكراهة والسنة وهو ماخذ هذا التفصيل قطعا
ومنها ان ما كثر استعماله وكثر دورانه وليس للحاجة اليه كالصلوة والزكوة فهو حقيقة في زمن النبي صلى
الله عليه وآله وما ليس كذلك ففي زمن الباقرين عليهما السلام وهذا ماخوذ من التفصيلين والجواب عنه
يظهر من جوابهما ومنها ان المنقولات المتداولة على لسان المتشرعة مختلفة بحسب اختلاف الازمنة فمنها
ما يقطع حصوله في زمن النبي صلى الله عليه وآله ومنها ما يقطع حصوله لاستعمال الصحابة فيه فلا يعلم وضعه الا في زمن
انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين الباحثين عن الاحكام المتعلقة بتلك الالفاظ ومنها ما لا يقطع
باستعمال الشرع اياه فضلا عن نقله ومنها ما يقطع بتجدد النقل والاستعمال في زمان الفقهاء فمع احتماله لا
كيف يتحقق النقل كلية في زمنه بل يجب التفصيل بحسب العلم بالوضع وطريقه التتبع الكاشف عن حصول الغلبة
والجواب يظهر مما سبق ومنها ان الحقيقة الشرعية ثابتة في العبادات دون المعاملات لان الفاظ البيع

والهبة والصلح والدين والرهن والاجارة والعارية والغصب والميراث والوديعة والقصاص والدية واشباهها
باقية على معانيها الاصلية لم تنقل في الشرع لكن صحتها موقوفة على الشرائط الشرعية وذلك لا يوجب تغير مفهوم
بل الشرائط ولا سيما الخارجة عن ماهية الشيء بخلاف لفظ الصلوة والزكوة والحج فان معانيها تركيبية اختراعية
شرعية غير معقولة للقوم ومن هنا قالوا ان العبادات توقيفية دون المعاملات وهذا ليس من جهة حكم
العبادات فقط بل من جهة موضوعها ايضا فالمرجع في العبادات الى الشرع وفي المعاملات الى العرف واللغة ثم
ويتوجه عليه ان التلازم ممنوع لثبوت الحقيقة الشرعية بمعنى التعيين للوضع من النقل او الغلبة في زمانه وان حصل
عبادة او معاملة والا فلا فيكون الشيء عبادة غير موقوف في الثبوت كما ان يكون الشيء معاملة غير موقوف التعبي و
ثم لا فارق بينهما اشتراط النية وقصد القربة وعدمهما وهذا مما لا دخل له في صحة الوضع الشرعي فان كان مراده
نفي امكان الوضع في المعاملة فهو ظاهر الفساد وان كان نفي الوقوع فكذلك كلفظ النكاح والمتعة والظهار واللعان
كما عرفت من قبل وقد ذكر جماعة اتفاق اللغويين على ان النكاح في اللغة الوطي والوارد في الشرع هو العقد المخصوص
وكذا لفظ الايمان والكفر والعدالة والفسق والنجاسة والحدث ويشهد عليه قولهم في ابواب المعاملات هذا
اللفظ لغة كذا وشرعا كذا وحملهم على التشبيه بعيد مسلكا ومرادا وتفسيرا وثمرة وحكما وتمسكا بما ادعي عليه من النقل
فتأمل وابعد منه الحمل على تجوز الشرع بعموم النفي في المعاملات بالحمل على عموم الاثبات في العبادات كما في لفظ السجود و
الطواف والاحرام والشرائط الشرعية كالنية لا يخرجها عن المعاني اللغوية كما في المعاملات وما قيل من ان العبادات
توقيفية دون المعاملات فهو محمول اما على الغالب في الجانبين لان الاكثر في الاول من الحقائق الشرعية وفي الثاني من
غيرها او على ان العلائق في العبادات معنوية خفية وتركيبها اختراعية غالبا فيحتاج بيانها الى الشرع والعلائق
معان ظاهرة معروفة لا ان الالفاظ خاصة عينت بازاء بعضها فلا بد فيه من العلم بالوضع خاصة لا
الاجزاء فتأمل جدا

المقام الرابع في حجج الفريقين

استدليل المثبتين كما هو المختار من وجوه الاول ان
مقتضى الحكمة الوضع لما تعم به البلوى وتشتد الحاجة الى التعبير عنه وعظم الغرض الحاصل منه وقد جرت العادة بذلك فيما
فيما جل خطبه وكثر دورانه وخفيت جزئياته وشرائطه ولا سيما ترك التسمية فيما هو اختراعي ماهيته من المؤسس و
المقنن فضلا عما يدل عليه من الشريعة وتعظيم امر الاخرة وقد بعث النبي صلى الله عليه وآله لاجلها واشهر له
السيف لترويجها خصوصا ما صعب تناوله والتكلف فيه واحتيج نشره وتعلمه وتعليمه وامر بتبليغ الشاهد الغائب
ليخضع باخذه الرقاب ويسهل المحاملات من وراء الحجاب من القاطنين في البوادي وسواحل البحار فوجب بمقتضى
الحكمة من اللطف ان يضع لها الفاظا ويحصل لها علما ويسامحه يستغنى عن ارتكاب التجوز ويتجشم ذكر القرائن ويسهل
الامر فيه ويعبر بكل معنى بلفظ يخرجه عن جملة الضبط و... الوضع فيه فان وضع الشارع متبع دون تجوزه و

ويشهد

ويشهد عليه عدم اهماله صلى الله عليه وآله الوضع فيما هو دون ذلك كالتيمم وكالاسلحة والدواب فكيف يهمل ما به يناط عظم
الثواب والعقاب وخلت منه السنة والكتاب ويكون الفوز والنجاة ولو سلمنا عدم الوضع التعييني فيحصل الوضع
بالغلبة والاشتهار في زمانه بادنى استعمال واقتضاء جريان العادة بنقل كلام من بعث وذكر ما جاء به بين
جنبيهم لتعلق غرضهم بذلك من المنكر والقريب فيما اكثر استعماله فبطريق اولى وبما جعل هذا دليلا ثانيا
الثاني الاجماع المنقول صريحا او ظاهرا وقد حكي عن المرتضى والشيخ والراوندي وابن ادريس والمحقق والامام
الرازي والسوري وشارح المقاصد وغيرهم وقد نقل العلامة تواتر النقل وشارح التجريد اشتهاره
وكل ذلك حجة في الموضوعات وان لم يكن بعضها حجة في الاحكام فتأمل الثالث الاستقراء وبيانه انا نجد
هذه الالفاظ في الكتاب والسنة واستعمالات الصحابة والتابعين قد استعملت في معانيها الشرعية الحادثة
غالبا ونعرف ان استعمالها في المعاني السابقة في غاية الندرة والقلة وهذا دليل على ان الشارع نقلها عن المعاني
اللغوية ونقل تلك الالفاظ الى المعاني الحادثة منها والامر وليس هذا بادون من الاستقراء الحاصل من
استعمال ارباب العلوم والصنائع في اصطلاحاتهم انما نعرف غالبا من تتبع استعمالاتهم وتصفح اطلاقاتهم
وان وقع التصريح بالوضع من ارباب العلوم في بعض الالفاظ فانا نعلم ان الجميل الاكثر لم يحصل بواسطة التصريح
بل انما حصل الاكثر بالتتبع والاستقراء بل الظاهر ان الاستقراء ههنا اقوى منه في اصطلاحات العلوم اذ المعاني
اللغوية باقية فيها غير مهجورة فان الفعل مثلا وان كان عند النحاة اسما للكلمة المعروفة الا ان استعماله في الحدث
شايع حتى ان النحاة كثيرا ما يستعملون الفعل ويريدون الحدث بخلاف مثل الزكوة والصلوة فان استعمالها
في معانيها الاصلية بالنسبة الى الجديدة مستهلكة جدا سيما في كلام الشارع واشباهه كلية دلالته وانضمام
دلائل الوضع وقرائنه الحكمة اليه او ادعاء الكلية بالاستقراء بحيث نعلم عدم الخصوصية لخصوص الالفاظ قيل
عليه ان دعوى ندرة الاستعمال في المعاني الاصلية ممنوع فان استعمال الصلوة في معناه اللغوي شايع في الكتاب
والسنة فان الصلوة وردت مع القرائن على المعنى اللغوي نحو من عشرة مواضع والزكوة ومشتقاتها كذلك
وما اشتق من الطهارة نحو من عشرين ولم يوجد لفظ الطهارة في الكتاب ولا في الاخبار النبوية الا في حكاية
عن التيمم بالف اكثر من الطهور ... وان استطعت ان تكون بالليل والنهار على طهارة
فافعل فانك ان مت على طهارة مت شهيدا ... على عليه السلام في رسالة العياشي ان الله امر عباده
بالطهارة ... على الجوارح فجعل الوجه ... الخبر ... عن ... الشرع في طهارة
الصلوة ... وفي رسالة الدعائم لا ... على غير طهارة وفي مصباح الشريعة اذا اردت الطهارة والوضوء
... قلبك بالتقوى واليقين عن طهارة جوارحك بالماء وفي ... كم عدة الطهارة ثم كرر اطلاق

على الوضوء وفي العيون والعلل في علة الوضوء فيما روي ان الطهارة عند ... تطهير ثم قال ... وفي علة غسل الجمعة وفي علة
غسل الميت وفي التهذيب في علة عدم وجوب اعادة الصلوة لانك كنت على يقين من طهارتك وفيما اذا جهل موضع
النجاسة وفي العلل وفي دعاء السجادية في الهلال وفي زيارة الجامعة الكبيرة وفي العيون عن الرضا واما استعمال
التطهير والتطهر والطهر والطهور فكثير وورد الغسل في الكتاب في موضعين وكذا لفظ الجنب في المعنيين
المعنى اللغوي استعمل التيمم في ثلثة مواضع في الكتاب واستعمال الاذان والاقامة في معناها اللغوي دون الشرعي وكذا
مشتقات القضاء وقد كثر القنوت في غير المعنى الشرعي نحو وقوموا لله قانتين في موضع كلام وقد كثر التجوز به
في غير الشرعي وكذا الجهاد ولم يستعمل الخمس للامة ولم يستعمل النافلة الا في موضعين منه مشتقات الاحصان

واستعمل

في غير المعنى المعروف في الحدود ... والشرع في غير المعنى المعروف في الزكوة واستعمال مشتقات الايمان والكفر في غير
الشرعي كثيرا والحاصل غاية ما في الباب كثرة استعمالها في المعاني الشرعية في مجموع الكتاب والاخبار ولكن اكثرها
في الاخبار عن الائمة وكلام الاصحاب غير منضبط انتهى ما ... ملخصا ثم قال التحقيق ان الاستقراء ليس هنا طريقا
مستقلا لمعرفة الوضع بل هو طريق اجمالي ويرجع بحسب التفصيل الى سائر الطرق فان ظهر تتبع استعمالات
الشارع والصحابة تبادر المعاني الشرعية عندهم من اطلاق الفاظها فهو دليل التبادر وان ظهر كثرة الاستعمال
بحيث يعلم حكم العادة بلوغها حد الوضع التعييني فالمستند حكم العادة فطريق اثبات الوضع مركب من العقل
والنقل وان علم الاستعمال بلا قرينة فحكم انتفاء قصد التجوز لانتفاء الاذن فيلزم ثبوت الوضع فطريقه مركب
من العقل والنقل ونقل عن بعض الفضلاء انه استدل بانا اذا تتبعنا مواقع استعمالات الخطابات
الشرعية وجدناها مستعملة في المعاني المستحدثة من دون نصب قرينة وانما عرف ذلك بالاجماع فلولا انها
كانت حقايق شرعية فيها لم تطلق مجردة ودعوى القرائن في الجميع بان كانت حالية فخفيت مجازفة ثم اعترض عليه
وذكر الاحتمالات الاخر للاستقراء وادلتها ... والجواب عنه الرابع ما استدل به بعض ارباب التحقيق
من النقل الشايع المتواتر بين عامة المسلمين ومن عاشرهم وعرف دينهم فانهم باجمعهم يخبرون عن علم حاصل
لهم بالتسامع ونظائره الاعتياد بها ... ان النبي صلى الله عليه وآله جاء بشريعة جديدة وسمى المعترف بها بالمؤمن
والمسلم والمنكر لها بالكافر وسمى كتابه بالقرآن واجزائه بالسور واماكن عبادته بالمساجد وان من شريعته
عبادات وغيرها وعرف منه تسميتها باسماء مخصوصة واخذ منه تلك الاسماء ومعانيها واخذوا منه
اسامي جملة من الاشياء الموجودة في الاخرة وعلمهم واخبارهم بها كعلمهم بالالفاظ اللغوية والاصطلاحات القديمة
مع انه لم ينقل فيها تصريح من الواضع بالوضع انتهى وهذا الدليل اما مصادرة محضة او راجعة الى الاستقراء
التي انكرها المستدل وارجعها الى الادلة الاخر الخامس ما قيل من انه لم توجد المناسبة المعتبرة في التجوز

في جميع

في جميع المعاني الشرعية فلا بد من القول بالوضع في جميعها او بعضها فيثبت المطلوب والجواب اولا بانا نجد المناسبة في جميع المعاني
الجديدة المستعملة في الشرع مع المعاني اللغوية وثانيا بان عدم الوجود في البعض لا يستلزم الثبوت على الوجه الكلي
ثم وثالثا بان هذه الالفاظ تحتاج الى البيان حتى نعرف انها استعملت في المعاني الجديدة او هي باقية على معانيها اللغوية
فتكون خارجة عن محل النزاع فتأمل السادس ما قيل من انه يظهر من التتبع في الاخبار والاثار ان هذه المعاني الجديدة
قد كانت تتبادر من هذه الالفاظ عند اطلاق الشارع اياها او احد الصحابة ومبنى التفهيم والتفهم كان في
محاوراتهم على هذا والخوض من علامات الوضع قال في الحدائق الصدر الاول من الصحابة والتابعين وجملة السلف
المتقدمين كانوا متى حكى النبي ص ... او احد بالايمان او الكفر او الشرك او حصل منه امر بصلوة او زكوة او
حج او طهارة او منع عن نجاسة يفهمون من اطلاق هذه الالفاظ المعنى الشرعي منها الخ وهذا الدليل تام في مثل الزكوة
والصلوة ونحوها قطعا واما فيما قل استعماله في الكتاب والسنة النبوية ثم في شكل احتمال اقترانه بالقرينة ثم وسقوط
الضميمة في استعماله عند غير ... بعدم الفاصل ... السابع ان الجم الغفير من اساطين الدين وغيرهم من الثقات
البالغين في غاية ... عن احكام الشرع واخباره الواقفين على احوالهم وعاداتهم ومحاوراتهم واطوارهم قد نصوا على
ثبوت الوضع الجديد في الالفاظ المخصوصة وصرح كثير منهم بالقطع به واسنده جماعة الى الشارع وبعض الى النقل المتواتر
او الاجماع او الاستقراء او التبادر ولو نوقش في ذلك ... في الاسناد للالات وتضاعيف الكلمات فهذا منهم خبرا او
اجتهادا او حكاية ... القطع ... فلا ريب في افادة الظن المتاخم للعلم او الاعتقاد الراجح لا اقل منه ولو ... ما
كان فهو حجة في الاوضاع ومعرفة معاني الالفاظ وحصول الظن وجداني ... ومع ... الكثير مع اتفاقهم
فيها وكثرة اختلافهم في المسائل وكون المسألة من طريقة السمع وتوقيفية وعلى الاصابة فيها ... اسباب الاشتباه
والخطاء وبعد خفاء معاني جميع الاسماء الشرعية وكثرة الامارات والشواهد على قولهم وشذوذ المنكر وكون المنكر
متمسكا على الشك ولا اكتفاء بالظن في الاحكام يوجب الاكتفاء في موضوعاتها بطريق اولى وطريق احرى ونوع اقوى ويضاهي
ذلك ما يحصل من قول علماء الرجال في معرفة الجرح والتعديل مع نظرة كثرة الاختلاف فيها واستنادهم في الاكثر الى الاجتهاد
ومثل ما يحصل من قول علماء اللغة فان بناء اكثرهم على الاستقراء وما يؤدي اليه نظرهم الاجتهادي واكتفائهم بالظن
فمن جميع ما ذكر يحصل الظن الموثوق به في النقل وان كان فاسقا فاسد المذهب ومتفردا بالنقل سواء نقل وضعا
اصليا او طاريا عرفيا او شرعيا وضعا ثانيا فضلا عما يوجب الاشتراك المخالف للاصل كاصل الوضع ونحو ذلك
قول سائر علماء العربية في مسائلهم وضوابطهم وقياساتهم ... وخلافياتهم ونحو ذلك
مع كثرة اختلافهم واختلاف علمهم وتوسع دائرة افكارهم وضعف اكثرهم واعتماد الثقات العدول على غيرهم
ففيما نحن فيه اولى واحق وقد ثبت حجية الظن المذكور ووجوب العمل به بما ثبت حجية سائر الظنون في معرفة الاوضاع الاصلية

وهو حسن جيد جدا الثاني ان ائمة اللغة ممن وضع كتابا في معرفة الكتاب والسنة كالهروي والراغب والزمخشري
والمطرزي وابن الاثير قد ذكروا كثيرا من الالفاظ الشرعية بما يتقدم بعضها بمعانيها اللغوية وقد صرح بعضهم بتسمية لفظ
لمعانيها الشرعية واحال بعضهم الى الشيوع ويقال بانه معروف وقد يذكرها بعض في الحقائق كالزمخشري المميز بين
بين الحقيقة والمجاز وقد ذكر التصريفات الواقعة من جهة المعاني الشرعية في اللغة وفيه ان الاصول ان القول
بثبوت الشرعية مذهب عامة اهل الاصول وائمة الادب ولا ريب انهم هؤلاء هم المرجع في معرفة حقايق الكلمات وعليهم
المعول في فهم مفردات الايات والروايات بل المركبات فاذا جاز تعويل الجاهل على اوضاع عليهم في ذلك فكذا فيما نحن فيه
الفرق بحكم وحيث يكون هذا الوضع من الشرع ليس بمحال لانهم عارفون باوضاع الشرع انهم متتبعون لها فكيف
يعتمد عليهم في نقل اللغة ويبنى عليه معاني الاخبار والكتاب ولا يعتمد عليهم فيما نحن فيه وقد ثبت ثبوت الاوضاع
الشرعية بمقتضى ظهور او اشتهار ولا يختص معرفتها بقوم دون قوم والجميع من اتباع الشرع فلا طريق لظهورها
الا النقل [illegible] او الشايع العام او تتبع الاخبار والاثار او ملاحظة العادات واعتبار الامارات وقد ثبت الكل بما
ذكرناه ولا انكار للقصور او قصور التتبع او عروض الغفلة او وجود الشبهة الثالث ما ورد في الاخبار دالا على
ثبوت الوضع الشرعي ففي رسالة المحكم والمتشابه للمرتضى علم الهدى في كلام طويل عن علي عليه السلام قال انما هلك
الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه فوضعوا له تاويلا [illegible] الى ان قال والمحكم ما تاويله في تنزيله من تحليل ما احل
الله في كتابه وتحريم ما حرم الله فيه ومنه ما فرض الله في كتابه من الصلوة والزكوة والصيام والحج والجهاد وما
دلتهم به الالفاظ على جميع ما فرضته مثل يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة الاية وهذا من المحكم الذي تاويله
في تنزيله لا يحتاج في تاويله الى اكثر من التنزيل ثم قال المتشابه الذي انحرف منه متفق اللفظ مختلف المعنى وعد من
ذلك القضاء والضلال ثم عد الفرايض الخمس الذي لا يسع على احد جهلها الصلوة والزكوة والحج والجهاد وذكر
حدودها وفرائضها وحدود الوضوء ثم ذكر انه لا يعرف الا ببيان النبي صلى الله عليه وآله قال مثل قوله واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة
فلم يستغن الناس عن بيان ذلك من الرسول صلى الله عليه وآله وحدود الصلوة وكيف يصلونها وعددها وركوعها ومواقيتها
وما يتصل بها وكذا الزكوة والصوم والحج وامر بها في كتابه مجملة غير مشروحة للناس وكان رسول الله صلى الله عليه وآله هو المفسر لها والمعلم
للامة كيفية ذلك الى ان قال فعلمنا ان الاحكام ما اخذها من السمع والنطق بالنص على حسب ما يرد به التوقيف
فعلم من الخبر ان الايات المشتملة على الصلوة والطهارة ونحوهما على ما هو مقتضى اطلاقها المستعمل في معانيها الظاهرة و
ليس كل منها الا مع ظاهر في الجملة وان كان مجملا بحسب الماهية محتاجا الى البيان بالتفصيل ودل على ان هذه الاسماء
الشرعية توقيفية بحسب الحكم ويجب الرجوع في معرفة كنه معانيها وحقائقها الى النبي صلى الله عليه وآله واوصيائه عليهم السلام كما
يجب في معرفة نفس الاحكام وان النبي صلى الله عليه وآله بين حقائقها اما حجة النافين فمن وجهين الاول انها لو كانت حقائق شرعية

لكانت غير عربية والثاني باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما مر من ان اختصاص الالفاظ باللغة بحسب الوضع والمفروض
عدم حصوله من الواضع الاول فلو كانت عربية لانتفى السبب المقتضي [illegible] واما بطلان التالي فلان عدم عربيتها يستلزم عدم عربية
القرآن المشتمل على جملة منها والتالي باطل بقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والجواب [illegible] منع الملازمة من منع عدم وضع العربيات
كان المراد بالوضع ما يشمل الاول في المجاز ومنع انحصار السبب في صدق العربية وصحة الاستعمال بحسبها لو كان الوضع هو
التعيين المختص بالحقيقة ولا سبب بحقوق المجاز في كل لسان والسر ان الحقائق الشرعية مجازات لغوية كما هو المفروض والمجازات
العربية عربية [illegible] لعدم اشتراط النقل لاحاد المجاز والاكتفاء بالعلاقة المعتبرة وهي موجودة في المقام قطعا فلا يلزم
خروجها عن العربية وتحقق الوضع الثانوي واستعمال اللفظ [illegible] بحسب اللغة لما عرفت من اختلاف الكلمة
بحسب وصف الحقيقة والمجاز باختلاف الاصطلاح والحيثية المعتبرة فيمكن كون الكلمة حقيقة باعتبار لسان الشرع
ومجازا باعتبار اللغة وثانيا ان اختصاص الالفاظ باللغة ليس لاجل وضع تلك اللغة بل لعدم وضعها لمعنى في غير تلك اللغة ولو
لم يكن الواضع جميع اهل تلك اللغة وواضع الحقائق الشرعية من العرب عربية ولو كان المعتبر في الانتساب الى اللغة وضع
الجميع لزم خروج المنقولات والحقائق الاصطلاحية من كل لغة خارجة عنها غير منسوبة اليها وهو باطل قطعا وثالثا منع
عدم كون القرآن عربيا بسبب عدم عربيتها لان المراد بالعربي عربي الاسلوب وعن ابن عباس عربي النظم ويشهد عليه
وجود الهندي [illegible] والمعرب فيه كالقسطاس والمشكوة والسجيل ورابعا بمنع بطلان التالي وهو عدم عربية القرآن
لان مرجع الضمير في قوله تعالى انا انزلناه هو البعض المعهود منه كالسورة الموجودة فيها الاية لا الكل سلمنا ان القرآن
مشترك معنوي بين الكل والجزء والدليل الثاني انه لو نقلها الشارع الى غير معانيها لنقل الينا لمشاركتنا اياهم في التكليف
ولو نقل الينا فاما بالتواتر او الاحاد والاول لم يوجد والا لما وقع الخلاف والثاني لا يفيد العلم فليس بحجة مع ان العادة
قاضية في مثله بالتواتر واجيب بعدم انحصار التفهيم للتكليف ببيان الوضع بل يمكن ببيان المراد منه بنحو الخطاب
بان الكلام في الالفاظ المجردة عن القرائن والبيان قد يكون قولا بان البيان قرينة الحاضرين [illegible] الغائبين فان العادة جرت
بنقل الخطابات الشرعية دون البيان لها من القرائن الحالية والمقالية فتوجد الثمرة للنزاع في الخبر الينا المجرد بحمل على
الشرعي على فرض ثبوت الحقيقة الشرعية وعلى اللغوي على فرض عدم [illegible] بمنع لزوم النقل الينا لو فهمها الشارع
فهمها المخاطبين وكم من احكام صدرت من النبي صلى الله عليه وآله ثم خفيت علينا لاخفاء الاصحاب او عدم التعرض لذكرها او تغيرها
او عدم الدلالة لبيانها او غير ذلك حتى [illegible] يجب الاجتهاد واستفراغ الوسع في تحصيل العلم بما كلفوا به فان حصل والا سقط
التكليف به ووجب الرجوع الى الاصول والقواعد الممهدة لامثال المقام ولاجل عدم وجوب وصول ما كان الينا [illegible]
سائر الاحكام الموجودة عندهم معلومة لنا [illegible] لكن تحقق الامتثال به ممنوع وثانيا بان
تحقق التواتر لا يوجب فقد الخلاف فان العلم بالتواتر مشروط بشرائط ربما لم يكن بعضها حاصلا لبعض دون آخر

فحينئذ حصل تواتر النقل الينا دون الثاني [illegible] اطلاع افادة الاحاد بنفسها العلم مسلم لكن احادنا مقرونة
بالشواهد العلمية كحكم الوضع وغيرها ومع عدم العلم يكتفى بالظن في الموضوعات [illegible] وهذه المسألة منها
لان مرجعها الى تحصيل المعنى المراد من الالفاظ وخامسا النقض بما فهمهم بترديد القرائن كما في الاطفال فلا ينحصر بيان
الوضع بالخبر والنقل الينا بالتواتر او الاحاد وقضاء العادة في مثله بالتواتر ممنوع لكثرة نظائره في الاحكام وعدم وصول
الينا بالاحاد فضلا عن طريق التواتر **خاتمة** في ثمرة النزاع قيل يظهر في هذه المسألة لا مورد منها انحصرت ثمرة
تلك الالفاظ حقايق شرعية بالتعيين او الغلبة غير مستطيع بحمل المجرد منها على المعنى الشرعي الا اذا علم صدوره بعد
التعيين وهذا على تقدير تحققه نادر لعدم جري العادة بنقل تاريخ نزول الايات وصدور الروايات فان صدوره
فلا علم بالمطلوب الا بعد العلم بتاريخ الحصول وهو مشروط الفساد فالمسألة قليلة الفائدة جدا بل عديمها اساسا ولجواز
لا اشكال
من وجوه الاول ان هذا انما يتوجه ان قلنا بصيرورة الالفاظ حقائق شرعية بالغلبة والاشتهار فيصير من الشارع او تجدد
الوضع بعد الاستعمال [illegible] التحقيق ان مقتضى الحكم والاستقراء نقل هذه الالفاظ الى هذه المعاني وتعيينها
بازائها من اول الامر ثم استعمالها فيها على وجه الحقيقة فلا اشكال في الثمرة لتاخر الاستعمالات حينئذ عن الوضع
فان قلت لو كانت الالفاظ حقايق بالنقل والتعيين لفهمها المخاطبين والا لعري الوضع عن الفائدة ولو فهمها
لنقل الينا لتوفر الدواعي الى مثله ولا نقل فلا تعيين [illegible] صيرورتها حقايق بالغلبة والوضع الاشتهاري
الاضطراري فلا يجب فيه البيان [illegible] قلت استلزام التفهيم النقل ممنوع لعدم انحصاره في التصريح
بالوضع بل يتحقق بترديد القرائن المفهمة كما هو الشايع في تعليم اللغات فلا يلزم فيه ذلك قطعا ثم التوقيف
الشارع [illegible] ان المعاني الحادثة مما يتوقف بها الدواعي الى التعبير عنها لكثرة مسيس الحاجة اليها وكثرة احكامها
ولواحقها وتكرر وقوعها فالناس يحتاجون الى الوضع لها تخلصا عن ارتكاب القرائن وتجشم طول الكلام في ذكرها
والقرائن لتعيين المرام فوضع الالفاظ المناسبة معانيها لها [illegible] والاختصار وحذرا عن فوات المقصود
في بعض الاطوار مع تعذر الاطناب وتعسره [illegible] لفوات الغرض بتركه او الخلل [illegible] والتعرض لها الوضع طريقان
التصريح به والترديد بالقرائن والغالب في امثاله هو الثاني كما هو الشاهد في الناس في تعليم اللغات وتعلمها وهو الذي
ظهر لنا بالاستقراء وهو الطريق المالوف والمنهج المعروف في تحصيل المطالب الوضعية واثبات القواعد الادبية
فلا اشكال في المسألة ولا في ثمرتها الثاني ان الالفاظ المجهول تاريخها متاخر عن زمان الوضع لان الاصل في الحادث
التاخر ولا يعارض باصالة تاخر الوضع الحادث لان هذا الاصل جار في مجهول الحصول وزمان الوضع وان اشتبه
بحسب المبدء لكن ثبوته او خروجه من الشارع بحيث تم لصدور كثير من الروايات مقطوع به عند من
يثبت الحقايق الشرعية فيمكن القول بان الاصل تاخر صدور الاخبار عن هذا الزمان دون العكس ثم ان [illegible]

اجماع العلماء على ان هذه الالفاظ المجردة محمولة باسرها على المعاني الشرعية عند المثبتين لها وعلى اللغوية عند النافين
فالتفصيل خلاف الاجماع على ما ذكره السيد الاستاد نور ضريحه وهذا الثبوت يجمل على الشرعية كلية ومنها ان
صيرورة هذه الالفاظ حقايق في معانيها الشرعية في كلام الائمة عليهم السلام مما لا يجد النزاع فيه غاية البعد والاخبار النبوية
المنقولة من غير جهة الائمة عليهم السلام قليلة جدا غير مرضية مطلقا ولا سيما في الفروع والقليل منها قرين كما هو [illegible]
لو كان [illegible] من الائمة المتصل بزمن الشارع مما يبعد النزاع فيه [illegible] بل الظاهر ان النزاع فيه قريب
جدا لاتحاد حكم الزمنين في الوضع بالغلبة والحكم بغلبة جميع الالفاظ على اوضاعها ثم النقل بالغلبة في [illegible] حصل
في جميعها خلاف ما جرت به العادة ثم يمكن على الوضع التعييني من الشرع حينئذ ولكن لم يقع احد فيه ولا
دليل عليه والغلبة والاشتهار يختلف حال الالفاظ بحسب كثرة استعمالها وندرته [illegible] الاتحاد ولا
وكيف يتحقق به الاستدلال له ان الوقوف من الائمة [illegible] صارت حقايق [illegible] فجميعها
زمنهم مع انتشار الاحكام واشتهار الاستعمال فيها فذلك غير مقتضى لقلة الفائدة لعدم العلم بتعيين زمن
الوضع حينئذ ولا تاريخ لما ورد بعد الوضع وقبل الانتهاء ورد عن العسكري او الهادي عليهم السلام وهذا
الاخبار والاحكام وان ادعي انها صارت حقايق [illegible] من الانتشار لعصر الباقرين ومن بعدهما فالنزاع في هذا
بعيد لكن لا نسلم الاستغناء بما ورد منهم بعد الوضع عن الايات القرآنية والاخبار النبوية والاحاديث المروية
عن علي والحسنين والسجاد [illegible] من الصادقين فلا قلة في الفائدة وهي مع ثبوتها مستقلة في الحكم
وثانيا بان عدم استقلال الكتاب والسنة النبوية دعوى لا برهان عليها بل يظهر من التفاسير والكتب الاستدلالية
بطلانها وكم من اسرار محكمة وضوابط متقنة يستنبط منهما فلا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو نور وهدى
للمتقين [illegible] بجوامع الكلم [illegible] والسراج للاجتهاد
استفراغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي من مداركها [illegible] بحسب الوسع والطاقة والكتاب
والسنة [illegible] بالاصول فلا يسوغ الاستغناء عنها كيف وقد ورد التمسك بالثقلين وعرض الاحاديث عن
الائمة عليهم السلام على الكتاب [illegible] والتمسك [illegible]
لا بد من تحقق الحال [illegible] والاستدلال [illegible]
او لم يجز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فهذا البحث يسقط عن الاصل وثالثا لو سلمنا عدم استقلال الكتاب
والسنة [illegible] الحاجة اليها في استنباط الاحكام فلا ريب ان عدم الاستقلال [illegible]
مع الاصول الباحث والرجوع الى الدليل [illegible] في مبادي المسائل الاجتهادية وليس [illegible] التقليد في اصل المطالب
طريق التحصيل التتبع اصعب من [illegible] المسألة فبحث الاصول عنها يستحسن جدا بل يجب مع تعذر العلم

بعدم الاستقلال المتفرع على انتفاء الدلالة فتأمل **تذنيب** مقرر عند القوم انه اذا تعذر الحقيقة يحمل اللفظ على اقرب
المجازات فعلى القول بنفي الحقيقة الشرعية اذا تعذر حمل الالفاظ على اللغوية المصار فيصح فعند تعين الشرعي يحمل على الشرعي
متعين ايضا وان احتمل غيره لان المعنى الشرعي اقرب المجازات ههنا لان استعمال الشارع هذه الالفاظ فيها بلغ من الكثرة
والشهرة حتى ذهب الاكثر الى كون حقيقة فيها **حقيقة** المشتق فرع والمشتق منه الاصل فرعية الاصول مع معناه ويعلم
من كون المشتق فرعا انه يتحقق تغييره الى اللفظ بالنسبة الى الاصل اذ الفرعية والاصالة لا يتحققان بدون تغيير والتغيير
اما بزيادة حرف او حركة او كليهما واما بنقصان احدى الثلث واما بالزيادة والنقصان معا فيهما معا الى احد عشر
فقط ومع كون احدهما اكثر واما باحدهما او كليهما والاخرى الاخرى تتغير اقسام المشتق خمسة عشر اربعة عشر
منها الحادثي وستة منها غالبة واربعة منها نادرة وواحد منها [illegible] ولا يشترط الترتيب كالكاذب من الكذب
وطلب من الطلب وحركة الاعراب خارجة عارضة وطالب للنقص من الطلب وخف من الخوف وحذر الاسم الفاعل
من حذر المقتضى قول وعد من العدة [illegible] من الذيانة وكرم من الكرم وكال من الكلال فعل
الوعد وخاف من الخوف واضرب من الضرب وعليم من علم ونبت من النبات ثم المراد من الموافقة المأخوذة في الحد
هي الموافقة في حروف الاصول مع الترتيب فيخرج عنه المشتق بالاشتقاق الصغير وهو ما يعتبر فيه الموافقة في حروف
الاصول بدون الترتيب نحو كنى وناك وكذا يخرج عنه المشتق بالاشتقاق الاكبر وهو ما يعتبر فيه المناسبة بينهما
في الحروف بدون الموافقة نحو [illegible] كليهما يعتبر المناسبة في [illegible] بدون الموافقة فينبغي التعريف خاصا بما هو المشهور
المعتبر عند القوم وهو المشتق بالاشتقاق الاصغر وهو ما يعتبر فيه الموافقة في الحروف الاصول مع الترتيب والمعنى نحو ضرب
ومضروب وعلى التعريف يدخل العدد [illegible] فلا اشكال والا فكان غير مانع ولا ايدة التعريف [illegible]
في الحد حتى يخرج المعدول لكن يخرج المصدر المسمى [illegible] ولا اشتراك الا ان يقال المراد من الاصل المصدر ومن الفرع
فيصير الحد عكسا واعلم ان المشتق قد يطرد وهو الذي اعتبر وجود معنى الاصل فيه من حيث انه داخل في مفهوم
ويكون اعتبار ذلك المعنى فيه للتصحيح حتى يكون المراد من المشتق ذاتا مبهمة باعتبار انتساب ذلك المعنى اليها كاسم الفاعل
والمفعول والصفة المشبهة وامثالها وقد لا يطرد وهو الذي اعتبر فيه معنى الاصل لا من حيث انه داخل في مفهوم بل من
حيث انه مرجح للتسمية بهذا الاسم من بين الاسماء فيكون اعتبار ذلك المعنى فيه للترجيح دون التصحيح كتسمية الزجاجة
بالقارورة باعتبار استقرار الشيء فيها فعلم ان تسمية كل شيء بالمشتق المطرد باعتبار وجود مبدأ الاشتقاق فيه فيكون
على سبيل الحقيقة وتسمية غير الزجاجة مثلا بالقارورة باعتبار استقرار الشيء فيه كالدن وامثاله على سبيل المجاز [illegible]
الحكمة في وضع المشتقات ان الواضع لما نظر الى المعاني وجد ان قسما منها تختلف بحسب الزمان والمكان والآلة والقوة و
وغيرها اختلافا يوجب اختلاف الاغراض واشتدت الحاجة الى التعبير عنها دون قسم آخر فوضع الاخير بلفظ يخصه

كرجل واسد ووضع للاول بازاء نفس ذلك المعنى الذي هو مبدؤه ولكل لفظا كالضرب والاكل والشرب ثم حصل بحسب كل حال
وهيئة يرجع اليه كل معنى بحسب كل حال نشتد اليه الحاجة المشهورة في الكل مكان ما يتم على كل اذ اسم فاعل الدال على الذي
من قام به الحدث او اسم مفعول الدال على من وقع عليه الحدث او بالنسبة الى الآلة الصادرة منها الحدث او المكان
الواقع فيه الحدث على هيئة فاعل او مفعول او مفعل او مفعول وهكذا بالنسبة الى سائر المشتقات والتصاريف
والاوصاف ومنها الافعال في اعتبار الوضع النوعي والجنس الا ان المعتبر فيها نسبة تامة للحدث الى الفاعل تاما لعدم
الانشاء وفي المشتقات الحدث المنسوبة الى الذات باعتبار انها الخاصة لا يعتبر فيها الزمان ولا الحصول باتفاق
النحاة وارباب الادب والمحاورات وصرح به صاحب دلائل الاعجاز والسكاكي في المفتاح ونجم الائمة والشريف المحقق
والمولف الحلبي وغيرهم جمهور الاصوليين وربما عرض لبعضهم التوهم الصادر من قول بعض النحاة ان ضاربا بمعنى
وهو توهم ركيك باهر الا ترجح او التسرع فيما قلناه اولا ان المشتقات تفيد النسبة التوصيفية التي لا تستحق
تصديقا ولا تكذيبا كما ثبت عند علام نيل فائدة النسبة الاضافية والنسبة المستفادة منها ناقصة ارتباطية
لا تامة حكمية والذي يحصل منها معرفة وجه من وجوه الذات التي وجدت فيها المبدأ والمحقق في ظرف التحليل ذات نسبت
الى المبدأ باعتبار الصدور منها او الوقوع عليها كالقائم والابيض والضارب ويعبر عنها بالفارسية ايستاده
وسفيد وزننده فلا تدل بجوهر اللفظ على حدوث ولم يدل الا على الاتصاف بالوصف فهو حقيقة القدر
المشترك في الحسن ذو الحسن والضارب المتصف بالضاربية ولما كان صفة ثابتة او انواعا وايضا من مثل
العوام حدوثه من خارج اللفظ بعد ملاحظة عدمه السابق ولا يميز بين استفادة الشيء من اللفظ ومن
حصوله من خارجه باعتبار لزومه الخارجي وملاحظة اعتبار العقل او مجرى العادة ولا يدل اللفظ على البعد
في زمان معين ولا غير معين والعوام لما اعتادوا بالتغيرات الزمانية المسبوقة بالعدم يخطر بالهم تجدد
الفصل والانفصال والاتصال فيخترعون من غير تحقيق والباعث عليه التشبه بالزمانيات وما فهم بالمكونات والمتغيرات
من الحدوث والتجدد الحاصل في الزمن المقارن لمفهوم المشتقات تبادرا عرفيا غير حقيقي ولمصاديقها
الخارجية كذلك مدلول اللفظ ولم يعرفوا ان الحصول في الزمان اعتبار خارجي حصل بالنظر الى الحوادث والممكنات
التي هي محل النزاع للتغيرات وليس المفهوم جزءا ولا خارجا لازما بينا لعدم الانحصار بالبداهة بشهادة الوجدان
ليس كلما كان مع الشيء بحسب الواقع مفهوما من اللفظ ولا كل مفهوم مع الشيء بواسطة او بدونها مدلولا وضعيا
للفظ ومرادا استعماليا منه والا لكان جميع اللوازم العقلية والعرفية والعادية للشيء خارجا وهنا جزء الموضوع له مع فرض
كون الموضوع هو الملزوم وكان هو المراد من اللفظ مع كون اللازم هو الحقيقي وهو مع كونه متناقضا بنفسه قد نقض الحق
واستمر الوضع على طائل والدليل على ان المشتقات لم يجز مدلولها الحدوث ان مادتها نفس الاتصاف وعدم تبادره

نفس الاتصاف وعدم تبادر الحدوث والزمان بحكم الوجدان وتنصيص طبقات النحاة وفحول اهل البيان وارباب
العلم وجمهور الاصوليين ومن هنا جعلوا الفصل المميز بين الفعل واخويه اقترانه بالزمان دون الاسم والحرف وايضا
في حد الفعل اقتران الزمان وفي حد الاسم عدمه وايضا مقتضى الحكمة هو الوضع بازاء نفس الاتصاف بحسب التصور
والوقوع والثبوت والمحل والآلة من حيث هي لا تخاصصان شدة الحاجة عامة البلوى كثيرة الدوران فلا بد ان
يوضع اللفظ بازائها وليس الا المشتقات ويظهر بما قلناه ايضا من حدود المشتقات وخواصها وان منها ما يدل
باعتبار الحصول والتجدد في زمن معين كثير الحاجة عامة الوقوع لكن وضع بازائه الفاظ خاصة بحسب احوال الزمن
كالماضي والمضارع ولم يكن النسبة باعتبار زمن تكثير الحاجة وايضا يحصل من جانب اللزوم من الاتصاف لو يضع الواضع
لفظا بازائه وان وضع فليس من المشتقات كما عرفت وقد اطنبنا الكلام في المقام لانه من مزال الاقدام ومزالق الافهام
مع ابهام وكشف مرامه وتوضيح كلام المولف الحلبي ان عدم اعتبار الزمان يتأتى وفاق الاصوليين على ان المشتق
حقيقة في الحال وكذا الخلاف في الماضي والاستقبال لو قال وجه الجمع فلعل كثرة الاستعمال يجري الوضع بجامع
التبادر او الزمان معتبر على القيدية للموضوع له وان الفرق حاصل بين مذهب اهل العربية والاصول ولا بد وجه
الفرق بالملاحظة بتبادر الزمان انه مخالف للوجدان بل الوفاق كما عرفت وستعرف هو اعتبار القيد في الموضوع له مطلقا
ان كان مأخوذا في الموضوع له فيعتبر فيه ويكون الموضوع له شيئا خاصا متميزا بمفهوم المفهوم فان القيد جزء المقيد بحسب
المفهوم وان كان مخصصا له بحسب المصداق فهو مخالف للوجدان ولا اتفاق وان لم يكن موثرا ولا يفيد في الجواب والفرق
بين الاصطلاحين فاسد لان كليهما في المشتقات العرفية واللغوية في السنة العرب ونزاعهم في معناها اللغوي فلا مدخل
للاصطلاح فانه لا يتعلق بعلومهم ومحاوراتهم من حيث انهم نحويون او اصوليون بل يبحثون عن الوضع اللغوي
فلا تغفل فالحق الجواب والجواب بعدم التنافي بينهما بحسب الدقيق من النظر فان المراد من عدم جزئية الحدوث
والزمان انهما ليسا جزءا في مدلول المشتقات وذلك لان معنى المشتق هو الذات المتصفة والمفهوم منها الذات المتصفة
ولما كان لهذا المفهوم بحسب الخارج يستعمل اللفظ باعتبار صدق المفهوم ومحقق المصداق فاختلفوا في ان صدق المشتق هل يعتبر
فيه تحقق الوصف مع الذات كما قيل او صدقه حين التلبس على قول المختار وقد كانت الذات اتصفت بالوصف ثم تجردت
او تتصف من بعد فهل يصدق عليه الذات المتصف بكذا حتى يجوز اطلاق اللفظ الموضوع لهذا المفهوم عليه حقيقة
لا في مطابقته ام لا بد من اقترانها بالوصف حتى يكون مصداقا لهذا المفهوم ويصح الاطلاق عليها وبعبارة
اخرى لما كان معنى المشتق هو الذات المتصفة المقيدة دون المجردة فالمعتبر في انطباق مفهوم المشتق مع ما بازائه
الخارجي هو الاتصاف في الجملة ولو في زمن الماضي او الاستقبال او يعتبر الاتصاف بالفعل حين اخذ اللفظ وتحليله
شيرا اليه وليس المراد ان الزمان جزء مفهومه ولا مصداقه بل المراد ان هذا الاطلاق على اي شيء حقيقي حال الاتصاف

بالفعل ام يكفي الاتصاف في الجملة ولو بسبق العادة فان المميز في التشبيه هو الزمان فكرها زمان الحال و
غيره تفرقة بين كون الزمان جزءا للمفهوم او مصححا لانطباق المفهوم مع المصداق او صدق المفهوم
عرفا على هذا المعنى التقييدي الذي وضع بازائه اللفظ فقولهم انه في زمن الماضي مجاز فلاجل ان اطلاق اللفظ الموضوع
للمتصف على ما لم يتصف اذ جعل الذات المجردة مطابقا للمفهوم المقيد باعتبار تقييد حاصل من قبل
او من بعد فتدبر ولا تغفل وكم من اقدام زلت في المرام لعدم الفرق بين المرادين وما قال النحاة من
ان اسم الفاعل بمعنى ان كان بمعنى الحال هذا الذي قلناه كما يشهد عليه تحديدهم للفعل والاسم والمشتقات
فمعتبر من قولهم شريك الباري ممتنع والشيء ممكن او صحيح او فاسد او قديم او مجرد او ناطق او غيرها
ليس المراد منها ذات ثبت وتحقق له شركة الباري في زمان او ثبت الامتناع في زمان او الامكان او الصحة
وكذا ان جعلت موضوعا او تلفظ بها فقط بل المفهوم منها الذات المتصفة والمقيدة بهذا الوصف العنواني
ومثلها الجامدات كالجسم والانسان والنبات والحيوان فان جميعها يلاحظ فيها الوصف العنواني عند
ظرف التحليل الا ان ذلك في المشتقات عرضي تقييدي والله اعلم **حقيقة** في تحرير النزاع اختلف
العلماء في ان شرط في صدق المشتق على ما اشتق منه حقيقة بقاء مبدأ الاشتقاق عنه ام يصدق عليه و
ان زال عنه وبعبارة اخرى يكفي في الصدق مجرد الثبوت اولا فعلم ان اطلاق المشتق على ذات باعتبار
الحال يعني حال الاتصاف بالمبدأ كالضارب لمباشر الضرب حقيقة وفاقا وباعتبار الاستقبال يعني
قبل اتصافه به كالميت لمن لم يمت وسيموت مجاز قطعا وادعى الوفاق عليه جماعة منهم الحنفية وشارح المنهاج
وباعتبار الماضي اي بعد وجوده وزواله عنه كالضارب لمن ضرب وزال عنه الضرب ففيه خلاف فمحابنا
كالمعتزلة على انه حقيقة والاشاعرة على انه مجاز وذهب بعض الى انه ان لم يكن بقاؤه
تحقيقه كالكلام فان كل جزء منه لم يمكن ان يبقى في زمان ولا يقارن الماضي ولا المستقبل وان امكن وبقي
فمجاز كالقيام وامثاله وتوقف جماعة كالآمدي والحاجبي وذكر جماعة ان محل النزاع ما اذا لم يطرأ على المحل
وصف وجودي يناقض الاول كاطلاق الضارب على من انقضى عنه الضرب من دون طريان وصف يناقض الضرب
امتنع الطريان كاطلاق الابيض على من زال عنه البياض وهو الآن اسود فمجاز اتفاقا وفي كلام بعض اصحابنا
ان الخلاف فيما كان المشتق محكوما به كقولنا زيد ضارب او متكلم واما اذا كان محكوما عليه كقوله تعالى الزانية و
الزاني والسارق والسارقة واقتلوا المشركين فحقيقة بلا كلام وذكر بعض ان النزاع في المشتق الذي بمعنى الحدوث
كالضارب وامثاله دون ما اذا كان بمعنى الثبوت كالمؤمن والكافر والحلو والحامض وقال بعض من متأخريهم
ان اطلاق المذكور حقيقة اذا كان اتصافه بالمبدأ اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف مضمحلا في جنب الاتصاف

سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد اولا كالكاتب والخياط والقارئ والعالم والمتعلم ولما
وكان محصل التفصيل وتخصيص النزاع والاول اظهر وهذه التفاصيل البحر عن الخصام وعن حسم مادة الشبهات
في الاستدلال بعدم الاطلاق كما اتهم في الصادر وتعلقها من الاقوال فتامل حسن مقالة في تحقيق حال الدليل ومرادهم
من كون المشتق حقيقة في الحال ان لسان المحاكمين لما وضع المشتق بالاته وهو متعين في الفعل الماضي لما
عرفت آنفا بل المراد ان الاطلاق عند اتصاف الذات بالمبدء حقيقي ولو مستقبلا فهو ظاهر عبارة الاكثر انه
حقيقة في حال النطق اي وضع ليدل به على ذات متلبسة بالمبدء في حال التكلم اي كان المعنى موجودا حال الاطلاق كما
فسره بعض الشارحين شراح المنهاج وينسب الى القرافي والثاني انه حقيقة في حال التلبس اي وضع ليدل به على
الذات المتلبسة حين التلبس بالمبدء مع حدوثه فيها كما قال في جمع الجوامع وظاهر البحر ان الاكثر على هذا بل ادعى بعضهم
وقوع الاتفاق عليه دون حال النطق وبعضهم عكس الامر وكلام الاكثر مطلق ظاهرا والفرق بين القولين بان
قضية قولنا زيد كان قائما معتمدا وسيصير قائما غير مستعمل في الموضوع له على مذهب القرافي لا ان المراد في المتلبس هو
المتلبس بالقيام لا المتلبس به في زمان النطق فيكون مستعملا في غير معناه وكذا قوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد
منهما اما ان حمل على الغيبة لمن لم يكن متلبسا بالزنا في زمن الخطاب عند نزول الآية مجازا عنده وعلى المختار
لا تجوز فيها اذ لم يستعمل الا في المتلبس بالمبدء وبعضهم الزمان من لفظ آخر علامة قيد المتلبس في زمان النطق لم يجد اثرا
لوقوع النسبة الخبرية بين زيد وقائم ولا لثبوت القيام للذات القائمة بثبوت الماضي للموضوع بل هو ظرف الاخبار
بانهما وقعا او يقعان بعد علمنا ان مورد الآية هو زمان الحكم المتعلق لحد بالزاني حين تلبسه وان لم يكن موجودا
في الخارج حينئذ بل وان لم يوجد في زمان اصلا فقولهم المشتق مجاز باعتبار المستقبل معناه انه اذا
اطلق واريد به تلبس الذات بالمبدء في المستقبل على ان يكون الزمان ماخوذا في طريق الحكم بان يكون مجازا وهذا
ليس مرادهم كما عرفت وثانيهما ان يراد به ما لم يتلبس بعد لكن يستعمل فيه لعلاقة تلبسه من بعد ويفهم المدعي القرينة
فلا دلالة للمشتق على الزمن المستقبل كما لا دلالة لقرينة قوله ثم اعصر خمرا على الغيب حقيقة ويمكن وجه ثالث وهو ان
اطلاق المشتق على الذات باعتبار الوصف الغائب حقيقة بناء على ان معنى المشتق هو الذات المتصفة وصدق
على هذا الحمل الذات المتصفة في الحال وليس بحقيقة اما العدم صدق ما ذكرنا وقع كون المشتق معناه الدائم و
قولهم المشتق مجاز فيما انقضى عنه المبدء يتصور على وجوه الاول ان يراد به بالمتلفظ به كانت متصفة قبل زمان النطق
بالمبدء ثم انقضى وزال عنها فهو كما لا يتصف به على ان يكون الزمان مدلولا له كالحدوث وهذا باطل لما عرفت و
الثاني ان الزمان ليس مدلولا بل ثبوت المبدء قبل زمان وقوع النسبة الحكمية علاقة للتجوز كقولنا شربت خمرا واريد
خلا وقوله المتخلية للزمان والثالث ان يراد بالمشتق ما ثبت له المبدء او خرج عن القوة الى الفعل في طرف الواقع من

ومن

ومن اعتبار عدم مجدد [illegible] وطريان على بعد حدوثه او استمراره حين النطق وهذا المعنى مشترك بين الماضي والحال والمفهوم منه
الثبوت في الجملة ومقتضى الدقيق من النظر ان نظر الاصوليين في قولهم على كون المشتق حقيقة في الحال الى الثاني من
المعنيين الاولين سيما في حال التلبس لا حال النطق وعلى عدم كونه حقيقة في المستقبل الى المعنيين المتقدمين وفي قولهم
في الماضي الى المعنيين الاخيرين وقد صرح بعضهم من يقول بكونه حقيقة في الماضي بالمعنى الاخير ولا يبعد ان يكون المعنى الاخير
محل النزاع ومجازية الاولين كان مسلما بل هو الظاهر فتامل جدا والحق ان المشتق حقيقة في حال التلبس سواء
كان في حال النطق ام قبله ام بعده ومجاز قبل حال التلبس كما بعده ولا دليل الا الاستدلال عليها وان اقيمت ادلة
على مجازية المشتقات بالنسبة الى من زال عنه المبدء من وجوه الاول صحة السلب فاذا قلت جاء زيد ضاربا امس وكان راكبا
وهو الان ليس براكب باعتبار كونه قبل الامس او قلت جاء زيد الان راكبا باعتبار كونه قبل الآن او
يجيء غدا راكبا باعتبار ركوبه اليوم فاطلاق الراكب على الذات في الصور المذكورة باعتبار اتصاف الذات بالمبدء
من قبيل المجاز باعتبار صحة سلب الراكبية في الامس عن شخص لم يركب فرسا في الامس بل ركب قبل الامس وكذا بالنسبة
الى الآن والغد وصحة السلب امارة المجاز كما تقدم والاعتراض بان صحة السلب من جميع الوجوه هنا ممنوع وصحة
السلب في الجملة ليس علامة للمجاز لصحة سلب اكثر الحقائق في الجملة كما تقول للاسد هذا ليس باسد اي الاسد
مدفوع بان المراد صحة السلب على الاطلاق وهو هنا ثابت في المثال باعتبار امر خارج وهو المبالغة في امر بل
والسلب فيه ادعائي لا حقيقي فلو صح الاطلاق من دون تاويل مع زوال المبدء لصح اطلاق الكافر على كل من
سبق منه الكفر والتالي باطل بالاجماع والمنع حاصل من العرف واللغة مع قطع النظر عن الشرع ومنه فتامل
والمستدل ان المجاز خير من الاشتراك وفيه ان الاشتراك هنا على القول بالحقيقة معنوي فيرجع الى الدوران
بين الحقيقة والمجاز وهو ليس لا عليهم فتامل الا ان يقال انه حقيقة في حال التلبس بحكم التبادر فدعوى كونه
حقيقة في غيره قول بالاشتراك والمجاز خير منه فتامل الثالث دخول ما يمكن [illegible] بين معاني الاجناس في
مفاهيمها بحكم التبادر فلو صدق بعد وجوده وان انتفى من قبيل لا انتفاء المركب بانتفاء بعض اجزائه وحينئذ يمتنع
استعمال اسم الابيض والحسن والقصير في الاسود والقبيح والطويل الذي سبق له البياض والحسن والقصر كما يمتنع
استعمال اسم المالك في الجماد والصبي في الشيخ والفقير في الغني المسبوق بالفقر ودعوى ان الماخوذ في
الاجناس هو الثبوت في الجملة مدفوع بتبادر التلبس ومنها يقال من منع التبادر في مثل السارق والزاني و
معطي ومكرم وبالجملة فكل مجاز وكثرة الدوران يكون الاطلاق باعتبار السابق يجوز لاستعمال المشتهر [illegible] على
الظهور او باعتبار العهد والمعلومية بينهما او لاتحاد الحكم او المراد او غير ذلك ودعوى الاجماع بانه حقيقة في
الماضي ممنوعة لوجود الخلاف الشايع او راجعة الى المتلبس قبل حال النطق [illegible] الى حال التلبس والحاصل

تحقق المبدء شرط لصحة الاطلاق حين النسبة وفي زمان صدق النسبة الحكمية كالجوامد بينها فلا يقال الهواء المتقدم
للماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة اعم من الخبرية الصريحة كقولنا هذا قائم والاسنادية التقييدية كقولنا
رايت [illegible] صافيا المتحصل للنسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء كما قيل والنظر الدقيق يحكم بان النسبة
في التقييد بين قبل المشتق والدال عليه هو الاطلاق على الذات المقيد في حين حصول التقييد حقيقي وان كان ماضيا بالنسبة
الى زمان النطق كقولك جاء زيد امس راكبا كما عرفت حجة القائل بكونه حقيقة باعتبار الماضي من وجوه منها الاول
ان معنى فاعل مثلا من ثبت له الفعل في الجملة اي اوان الدعوى اذ من تلبس بخلاف الاصل والظاهر والجواب المنع
والمستند ما قلنا من صحة السلب وعدم تبادره وتبادر حال التلبس في الثبوت في الجملة خلاف للاصل والتقدير
الثاني ما اشتهر من ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل حكي في المحصول والتحصيل والتهذيب اتفاقهم على ذلك ومقتضاه
جواز الاطلاق والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب اولا بالنقض بالنسبة الى الاستقبال وثانيا بان الاستعمال اعم
من الحقيقة والمجاز بالنسبة الى المنحل المتحد وفي المقام كذلك لثبوت كونه حقيقة في حال التلبس والثالث ان البقاء
لو كان شرطا في الصدق لم يصدق في مثل المخبر والمتكلم من المصادر السيالة الغير قارة الاجزاء اصلا لامتناع البقاء
فيه ولانقضاء اجزائه شيئا فشيئا فهو قبل حصول الاجزاء غير متحقق وبعده منقض فصدق المشتق عليه حقيقة
مع فقد المبدء دليل على عدم الاشتراط وايضا لما يصدق المؤمن على النائم والغافل لفقد اعتقاده حينئذ والتالي
باطل اجماعا وكذا المقدم مثلهما والجواب عن الاول اولا بالنقض بالثبوت في الجملة لان الموجود من الاخبار والتكلم
احد الاجزاء ولا ثبوت لها وهو شرط بلا [illegible] من الفرق وثانيا بالحل وعن الثاني اولا ان الثبوت والبقاء امران
عرفيان وفي الحاصل [illegible] في المقام فان اهل العرف يرون بقاء الايمان عند النوم والغفلة كما في ساير العلوم والملكات
وثانيا ان التكلم والاخبار يوجد في الخارج وان لم يجتمع اجزاؤهما فان ما وجد من الكم في الخارج قسمان قسم قار الذات
يجتمع اجزاؤه معه في الوجود وقسم غير قار الذات لا يجتمع اجزاؤه معه وهذا نحو وجوده في الخارج وطور تحققه فيه
فان بقي جزء السابق منه في الوجود يحصل الجزء الاخير منه حقيقة الكل وهذا كالحركة والزمان وليصدق المتكلم والمخبر حين
التكلم والاخبار بما يصدق المتحرك حين الحركة وثالثا بان المراد بالمؤمن ليس من يتذكر الايمان ويتخير بالفعل الاعتقاد
بل هو الذي عنده ولا انعدام لا يستلزم اعدام الاعتقاد او حضور الصورة الادعائية الذهنية عند المدرك
المدرك [illegible] لتمامية الاعتقاد في الخزانة ولا يخرج لا اقربه عن خلافه وفي المقام [illegible] وهو باطل لا ما ذكرها
بخصوص [illegible] المبدء فيما يمكن بقاؤه امتناعه في المصادر السيالة وقد عرفت الجواب عنه مضافا الى ما في [illegible]
بان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع حجة من اشترط البقاء في المشتق [illegible] البقاء في استماعه
في المؤمن النائم او الغافل وقد تقدم الجواب عن حجة من خص النزاع بما [illegible] الذات [illegible] وجودي اذ لو لم يكن

كذلك

كذلك يلزم كون اطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم والحموضة السابقتين حقيقيا وهو
خلاف الاجماع وايضا يلزم كون اكثر كبار الصحابة كفارا حقيقة وقيل في الجواب ان فساد التالي من جهة حكم الشرع
لا لتحقق المنع لغة وعرفا والحق جريان الدليل في جميع الامثلة والموارد بحكم الوجدان والتخصيص كالقول بالفصل تحكم
حجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضا لزم عدم جواز الاستدلال
في مثل قوله تعالى الزانية والزاني بالنسبة الى من لم يكن زانيا حال الاطلاق وهو باطل بل الخبر اتصافه في احد الازمنة
انهم يستدلون بالآية وظاهرهم ارادة الحقيقة فالمشتق حقيقة في كل واحد من الاقسام بل قيل لزم من ذلك كون المشتق
حقيقة في الاستقبال ايضا ويرد عليه بان مراد من ان المحكوم عليه حقيقة في حال التلبس في الجملة وهو المعنى العام
الشامل للاستقبال وكيف كان لا ان في [illegible] البحث على ان المراد هو حال النطق او التلبس وهو باطل ولان كون المشتق
حقيقة في الحال وفي ما كان محكوما عليه فهو حقيقة في القدر المشترك ايضا لزم الاشتراك والمجاز [illegible] وكونه
محكوما عليه بهذا الحكم في الخارج قرينة المجاز مع ان الاستدلال على من لم يتلبس حين الاطلاق هو من قبيل الاستدلال
بالخطابات الشفاهية التي لم يثبت منها غير اصل التكليف اما خصوص تكليفنا فبالاجماع ونحوه هذا كله على اعتبار
الزمان في المشتق واما على عدم اعتبار الزمان فيه كما هو الحق فلا اشكال فان المراد التلبس بالزنا حكمنا كذا سواء
كان تلبسه حال النطق او قبله او بعده فالآية تثبت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدة لان الحكم جار [illegible]
فتامل وقيل يراد بامثال هذه الخطابات [illegible] وان لم يوجد فرد منها كما يقال من دخل كذا وايضا الكلام في وضع المشتق
وكونه محكوما عليه او به من عوارض التركيب وايضا اعتبار المقام في وضع الالفاظ المفردة يأبى عنه العرف واللغة بشهادة
التتبع وهو غير معهود في اللغة فتامل حجة من قال بان اطلاق المشتق حقيقة باعتبار الماضي ان كان اتصاف الذات
بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء
انهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون قرينة كالكاتب والخياط والقاري ونحوها ولو كان المحل متصفا
بالضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بان هذه الالفاظ كلها موضوعة لملكات هذه الافعال مما يأبى عنه الطبع
السليم ولا يوافق مبادئها ايضا والحاصل ان الاطلاق الحقيقي باعتبار الماضي مشروط بان [illegible] بحيث
يكون عدم الثبوت كالعدم وبان يكون مع الغلبة متصلا عليه بحيث يقال في العرف انه ثابت له دائما فاطلق المشتق عليه
لما انه ثابت حال النطق لشدة الملازمة والمداومة وانت خبير بان هذين الشرطين مع اجتماعهما بكون الوصف ملكة و
من شانه والموصوف صاحب العمل وهو من شانه ذلك فيكون المبدء هو الصفة والشان المخصوص لا المعنى
المصدري ومعلوم ان ثبوت الصفة والشان لا يتوقف على دوام الاشتغال فلا يكون اطلاق المشتق على المتلبس حقيقة
في شيء فوقوع الفصل فيما قرّ منه والحاصل لم يفرق بين الوصف بالمعنى المصدري والاطلاق باعتبار [illegible] الملكة

او شأنا او مذكوراً بكمال الباب وخاتم الاعراب **وصل** اعلم ان مادة المشتقات مختلفة فقد يكون المبدء
حالاً فيه صفاً سائراً كالضارب وقد يكون باعتبار صيرورته ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة حرفة وصنعة مثل الخياط
والقاري والمعلم والتلبس وعدم التلبس متفاوت في كل منها والضرر والتلبس في الملكة والصناعة بسبب حصول النسيان
وفي الصنعة الاعراض الطويل من دون قصد الرجوع ومع قصد الرجوع بعد يوم او يومين بل شهر او شهرين غير مضر و
يصدق عليه انه متلبس بالمبدأ في مثلها او عرفاً الحد الوجودي لاصل ذلك الفعل ايضا من الاحوال فالتلبس بها
ايضاً يختلف في العرف فان الصائم السائر فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما غيرها كالسواد والبياض وغيرها
من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفة واختلط الامر على بعض ثم اعلم ان الثمرة في المسئلة كثيرة جدا
في مثل المتوطن والساكن وكذا صاحب الحيوان كذا والاشجار المثمرة والماء المسخن بالشمس وغيرها مما في تضاعيف
ابواب الفقه والحديث كثيراً والمتامل في كل مقال منها مقال وقد تم مباحث المبادي اللغوية بحمد الله وعونه **الباب الثاني**
في المبادي الاحكامية وفيها اقوال الاول في الحكم وفيه حقائق الحكم في اللغة والعرف القضاء يقال حكم القاضي بكذا اذا
قضى وقيل بمعنى الالزام فيهما ايضا ويطلق في مصطلح اهل العربية على ما يستحقه الكلمة من الاعراب مفرداً او مركبا بالنسبة(?)
على الثالث والرابع مما يعتبر في القضية غير الموضوع والمحمول وقد يطلق الحكم على التصديق عند اهل الكون(?) اطلاقات اخر
في تضاعيف العلوم وعند اهل الشرع مضافا الى نحو الشارع بالاضافة الى التوصيف او مطلقا مع الانصراف الى المقيد ه
عبارة عما استفيد من قول الشارع او الصادع به او فعله او تقريره مما يتعلق بالدين اصلاً كان او فرعا او في ما يتعلق
بالآخرة اظهر حتى يتوهم الاختصاص به بل ربما يتوهم انه متعلق بالفروع ويكذبه التصديق العرفي بنحو ما يشمل الاصول ه
كقضية من انتحل القرآن مخففه فهو كافر ومن لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية ونحوها مما هو اصلي او هو
حكم شرعي باطلاق عرفي قطعاً ويشمل الحد الاحوال(?) الطلبية والوضعية فان السببية مثل كون دخول الوقت سبباً
لوجوب الصلوة او الشرطية مثل كون الطهارة شرطا لها والمانعية مثل كون النجاسة في الثوب والبدن مانعا
عن صحتها وكذا الصحة والبطلان بجعل الشارع ووضعه ولا يختص الحكم الشرعي الا ما صدر عنه متعلقا بالاصول الشرعية
بشهادة العرف وقضاء الوفاق مع وفاق الوضعية للطلبية في الصدور عن الشرع وفي ترتب الفوائد الكثيرة من
الشارع المتعلق بالتكميل والتقريب الى الحق لورود اللطف الواجب عليه في التوقيع(?) وعلى الحجة فان المعاملات العرفية
لا ترتب عليها بحسب الواقع الآثار المطلوبة فيها المحتاجة اليها في التعيش والتمدن الا بامضاء من الشرع وتهذيبه
وجبر كسره بنقص الزوائد واتمام النقائص واخراج ما خرج في الواقع وادخال ما دخل فيه فان جميع الاحكام عند
العدلية امور واقعية وكفى عيانا رد الشارع للبعض وقبوله الآخر ونقص الزوائد وازدياد النواقص عن بيان
المدعى مضافا الى ان الوضع نوع من حكومة الشارع كغيره من الاحكام تختلف تارة فيأمر او ينهى فيضع امرا فيخير

او يخير

اوجبه وهو في كل ذلك حاكم وليس الكلام في الموضوع اعني كون الشيء المجعول سببا او شرطا او مانعا او دليلا كالبينة على القضاء ه
علامات لما يترتب عليها من الحكم ومعرفات له فانها متعلقات الاحكام دون نفس الحكم نفس الوضع والتقرير وجعل الشيء
سببا كالاثر التكليف كذلك وهو للايجاب والتحريم وكل متفقه عالم بالفرق بين العبادات والمعاملات من جهة نفس
الحكم ولا ريب في ان هنالك تكليفا ووضعا واحدهما غير الآخر وكل منهما نوع خطاب وله غرض وانما يستفيد احدهما
من خطاب الآخر مثل كون الحيض مانعا من قوله لا تصل الحائض ووجوب الطهارة بقوله لا صلوة الا بطهور ومنع
كونها احكاما شرعية مكابرة وارجاعها الى التكليفية تكلف وبحث مستغن عنه بل الى حد العقل والعرف وغاية ظني
من الشرع وما وضعت به العادة سيما بالنسبة الى احكام المواريث والوصايا بل العقود فانها امور موجبة للآثار والثمرات
والمبادرة الاحوال وتشخيصها وليس المنظور فيها بحسب نفسها الايجابات التاثيرات والتاثرات المحتاج اليها في التمدن
الطبيعي بدلا عن النظام والانتظام في المعاش على طرز لائق ونوع بكل موافق وقد عرف الحكم الشرعي بحدود كثيرة مختل
طرداً وعكساً او لا لم اوانطباقا مصداقاً ومفاهماً وقد اشتهر بين الاشاعرة بل اهل الاصول تحديده بالخطاب الصادر
عن الشارع للتكليف لكن باختلاف العبائر والقيود كما عن الغزالي والآمدي والحاجبي فقال الاول الحكم خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين واعترض على طرده بنحو قوله والله خلقكم وما تعملون فانه تعلق بافعال المكلفين وليس بحكم شرعي
فزيد لاخراجه قولهم بالاقتضاء او التخيير ليشمل الاول الاحكام الاربعة ويشير بالثاني الى الاباحة فتخرج الخمسة التكليفية
فان ملحق الحد من القيود … المحدود محصور فيها ونسب المحصول زيادة القيدين الى اصحابه فانتقض الحد
عكساً بالوضعية لخروجها عن التكليفية ودخولها في المحدود كما عرفت فزاد الحاجبي او الوضع لادخال الوضعية والرازي
في المحصول كالبيضاوي في المنهاج منع خروج الوضعية عن الحد من اعتبار الوضع لرجوعها الى التكليف فان معنى سببية
البيع للملك الذي في الحد مثلاً وجوب الوفاء بمقتضاه وفيه ما عرفت مضافا الى ان وجوب الوفاء بالبيع يترتب بعد صحة
البيع كذا اولا وقيل مع دخول الوضعية في المحدود وقد مر بطلانه وقيل يقتصر بالحيثية المعتبرة في الحدود عن ما
ذكر من القيود فان الخطاب المتعلق بهم باعتبار انهم مكلفون يشمل الاحكام الخمسة ويشكل في الجملة لعدم تكليف
فيما جعل للمشتبه باعتبار وجوب اعتقاد كونها ابلحة تكلف وباعتبار قبولها من الشرع وجعل النفي تحت ما
قرره الشرع وان كان بحسب التحقيق وهو من حيث قبولها من الحكم الراجع اليه الامور فهو تحت ما اقتضى حكمه جميع
اضالة ولو في المباح فيقول الامر المباح او نحو كهو من حيث انه تخيير فيه لا يخلو عن بعد وسيجيء ان شاء الله ه
الكلام فيه وكذا في كون الاستحباب والكراهة تكليفين ام لا لوقع الكلفة فيهما نظرا الى عدم المنع من الترك وعدم
لزوم الفعل فيهما والخطاب في الاصل الكلام بالكلام الموجه نحو الغير للافهام وبعبارة اخرى قريبة اليه توجيه الكلام
للافهام كما ذكره جماعة منهم الازهري وهو مقتضى الوضع للمصدري والفهم العرفي وقد يطلق شائعا على الكلام ه

الموجه للافهام اما بطريق الاشتراك على وجه واما على وجه الحقيقة كما هو ظاهر العدة والاحكام والنهاية او موضح من الشرح
العضدي بل هو المشهور المنقول عن ائمة اللغة واحتمال التجوز مع ذلك ولو كان عرفا منقولا كما نسب الى اهل
الاصول والقواعد على كثير بعد ما يتيه(?) ويخرج من كلا الحدين الكلام المهمل والمبهم والتخاطب بما لا يفهم ومع ما لا يفهم اصلاً ه
كالجماد والنبات والحيوان او عارضا كالنائم والمغمى عليه وبعض السكران ويعتبر القصد في التوجيه لصدق الخطاب ه
فليس كل سامع مخاطبا واضافة الخطاب الى الله يوجب خروج حكم النبي صلى الله عليه وآله مع انه حكم شرعي فيجعل المضاف اليه هو الشارع
اعظم ولذا عرف الآمدي بانه خطاب الشارع لفائدة شرعية او لافادة امر شرعي وقال العلامة … القدس
مقامه انه خطاب الشرع والمراد من الافعال الجنس وهو شايع في الجمع المضاف دون الاستغراق الذي عليه وضعه
فلا يرد الاعتراض بعدم تحقق خطاب يشمل جميع الافعال فضلا عن الجميع ونحو اعبدوا ربكم يصدق قطعا فعل دون
فعل الا انه او كاف بحرف في الحد بلفظه المحصل وكان الذايق بالحد الموضوع للكشف والتمييز الجلاء لا الخفاء
المحتاج الى القرينة واعتبار الوضوح والاتصال والمقابلة فيها تكلف غير مطرد ولا ينسد الباب على من يجوز الاستعمال
في اكثر من معنى ويلتبس الامر في القرينة المفيدة بانه مفهوم لتعيين المراد او فصل مقسم للحقيقة معين للمرتبة
مفصل للاجزاء الذاتية ويختلف الامر مع الامرين ونشبه المرتبة بالترتيب مضافا الى ان الظاهر من الافعال
الافعال فعل الترك الشامل لها الحكم والتعميم تجوز في تجوز وقد التهي(?) للتوطين النفس او كفها الاستماع التاثير
للعدم الازلي للزوم تحصيل الحاصل فاسد لا لما ذكر من طلب الترك و هو مقتضى وضعه وعصاه ه
فلمنع ايجاد العدم السابق لاستمراره ولا لارتفاع القدرة والاختيار المصححين للاقتدار على الطرفين مع
ان الامتثال يصدق مع عدم اقبال النفس والغفلة والتوطين … والكف فرع الاقتضاء مع انه قادر(?)
على الترك وجداني ولذا يقول الفقهاء استحباب النزول وكراهة ترك ثياب السود في الصلوة والتبارك(?) …
مختار بالنسبة الطرفين في فعل الممكن ان شاء ايجاده اوجده بتوجه الاسباب للايجاد وان شاء تركه بابقائه على عدم
برفع اليد عن ايجاده الاسباب للايجاد وايجاد ضده او المانع او نقص الشرائط ورفع العلة فتامل وسيجيء تحقيقه
في مبحث النهي ان شاء الله والمراد من المكلفين الجنس الشامل للجميع دون الجميع حتى ينتقض الحد بمثل خصائص النبي صلى الله عليه وآله
بجوز في الحدود فان الجمع المحلى للاستغراق الافراد وضعا واستعمالا ونحوا وحمل الجمع على التوزيع مثل ركب القوم على الدواب
مع انه لا يلائم افراد الخطاب مشكل لتعلق اكثر التكاليف بالجميع فلا يلائم التوزيع والاختصاص بالمكلفين يشكل
في عبادة الصبي المميز لصحتها على الاصح وتدبيرها … وليس الصبي مكلفا قطعا مع ما ورد من
الذرية(?) … المكلفين في الحد لان الكلف من تعلق الحكم وتوجه اليه الخطاب لا ان يدفع بوضوح … ومع
توقفه على معرفة مفهوم الحكم الشرعي الذي هو من لوازمه شهادة الوجدان واما باعتبار البلوغ والعقل

في تحديده

في تحديده مما يحتاج الى الحد … بل فاسد جنسا لان الخطاب بمعانيه ليس حكما لان الحكم مؤدى الكلام لا توجيه ولا غيره
بل اسد لو الخطاب بالنسبة الى الامتثال دليل الحكم لا نفسه فان بعضنا الاحكام وتعارض الادلة على الالزام ويترتب
العلم والاعلام واختلاف الطرق وتشتت الافهام وتخلل الكذب والوضع والدس واختلاف النسخ وتطرق
النقل بالمعنى وتوارد الاوهام وتراكم العرف والعادات للعقول الدالات عند الى المفسرين في الكتاب والتبيين وغير ذلك
من الاختلالات لا يتاتى الحكم من نفس الخطاب بل يستنبط المجتهد من مجموع الادلة عند جمعها او مع تعارض
او طرح لامحض منها الحكم الشرعي وان كان بالنسبة الى الحاضرين في مجلس الحكم حكما ولذا عرفوا الحكم الفقه
بالعلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية فلو كان الخطاب حكما لاتحد الدليل والمدلول لان معظم
الادلة التفصيلية الخطاب والتوجيه بان مدلول الخطاب حكم شرعي للمخاطب ونحن تابعون ولا حجية لدفع
الاختلال والاختلاف العارضين تكلف ولا يحصل الدليل حكما فان الخطاب جزء صغرى القياس لا نفس
المطلوب ولا يقتضي بالدليل الا الموصل والواسطة في الاثبات فتامل بل الخطابات آيات لا تكليف ومدلولها تبليغ
لحكم الله تعالى والحكم الحقيقي نفس طلبه تعالى او تخييره او وضعه ولا عذر لدى بان المعرف هو الاشاعرة ومبناه
الكلام النفسي الثابت في الازل فهو حكم في نفسه ولا دال ولا دليل ولا حكاية ولذا نسبوا الخطاب اليه تعالى دون
الشرع فاسد لان الخطاب عندهم هو الكلام اللفظي كما هو مقتضى تحديداتهم بل تصريحاتهم حتى ان في تسمية الكلام
الازلي خطابا خلاف فان الكلام النفسي عندهم صفة حقيقية من صفات الذات كالعلم والقدرة والحكم ليس كذلك
وايضا الكلام النفسي عندهم امر واحد لا ينقسم الا عند من تاخر منهم بخلاف الحكم فاخذ العلامة وغيره الخطاب
جنسا في التعريف مسامحة او تجديد بلا باللزوم او شرح بالرسوم بل الحكم الشرعي بالحقيقة ما شرع الله لعباده
من الامر ويحسب الاطلاق المتداول بالاضافة او التوصيف حكم استند الى الشرع اصلا او فرعا اصالة او حكاية
اصلية او عارضية خطابيا او ادراكيا حقيقيا او حكميا قطعيا او منتهيا اليه **حقيقة** في ان الاحكام واقعية
لا ظاهرية الحكم وقد يطلق على الحكم الواقعي التابع للحسن او القبح الثابت لذات الفعل في الواقع وهو حكم
الله الحقيقي في الوقائع وقد يطلق على الظاهري الحاصل من ظواهر الكتاب والسنة وغيرهما من الطرق الدالة
الظنية والثلاثي يختلف باختلاف الآراء والظنون الاجتهادية بخلاف الاول لاصطلاح اقتضاء
المصطلح الواقعية النفسية امرين متضادين وحكمين متناقضين ومنهم من لم يفرق بين المعنيين
ولم يثبت للحكمين وادعى ان الاحكام الواقعية هي التابعة للظنون الاجتهادية وليس لله في الوقائع حكم
معين في الواقع بل حكمه تعالى يتبع الآراء وهي المصوبة ولا يخفى فساده على قواعدنا والاصول المقررة في الاصول
والمراد من الاحكام الشرعية هي الواقعية المقررة في الشرع المبينة بالادلة الشرعية واما الظاهرية فليست

فليست مما سنها الله في حق العباد وما نصبت الادلة لبيانها واستفادة الفقهاء منها لا يقتضي كونها موضوعة لانها
حال انه لزمهم العمل بمقتضاها من حيث خفاء الادلة على الوقفية وامتناع التكليف بغير المقدور فلا يوجب هذا جعلها
هذه سنة وطريقة فان ذلك حصول الامتثال والاتيان بمطلوب الشارع ومقتضى الاذن العمل ويرى في تركه عدم
المؤاخذة عليه والفرق بين الامرين بين فان قلت تعلق الامر الظاهري بشيء يقتضي كونه مرادا ومامورا به قطعا
وذلك يستلزم حصول الامتثال على تقدير الاتيان به لان الامتثال انما يتحقق بفعل المامور به والمفروض حصوله
فالامتثال كما يتحقق بموافقة الامر الواقعي يتحقق بموافقة الامر الظاهري ايضا قلت تعلق الامر الظاهري بشيء لا يقتضي
كونه مرادا ومامورا به في الواقع وانما يقتضي كونه كذلك بحسب ظاهر الادلة فان الامر الظاهري دليل ظني والدليل
الظني لا يوجب القطع بمدلوله ضرورة فالظن بكون الفعل مامورا به انما يستلزم الظن بحصول الامتثال لا العلم
حصول الامتثال في نفس الامر كما لو فرض اصابة الظن وموافقة الحكم الظاهري للحكم الواقعي وقد لا يتفق كما لو فرض
مخالفة الحكمين وحصول الخطاء في الظن اذن حصول الامتثال بموافقة الامر الواقعي كما ذكرنا دون الظاهري فان قيل
نفس الامر الظاهري لكونه دليلا ظنيا وان لم يقتض العلم بحصول الامتثال لكن الادلة الدالة على اعتبار هذا الظن
ووجوب العمل بمقتضاه لكونها قطعية تقتضي ذلك فان كون الفعل مامورا به على هذا يكون مقتضى الدليل اليقيني
دون الظني فكما كون المامور به بالامر الظاهري واجبا ومكلفا به مما لا ريب فيه فكذا حصول الامتثال بفعله بالنظر الى
هذا الامر لكن ذلك لا يوجب حصول الامتثال بفعله بالنظر الى هذا الامر الواقعي ايضا لان الامتثال الكامل هو الاتيان بالمامور
به ومعلوم ان الاتيان بالمامور به في الظاهر لا يستلزم الاتيان بالمامور به في الواقع الا مع فرض اصابة الظن وتوافق
الحكمين وتصادقهما على الماتي به وان لم يتفقا وهذا الفرض خارج عن محل البحث وموضوع المسئلة كما لا يخفى وبالجملة
فان اريد من حصول الامتثال حصوله بالنسبة الى الامر الظاهري او بالنسبة اليه والى الامر الواقعي مع فرض الاتفاق
فهذا مسلم ولا كلام فيه وان اريد حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي مطلقا وان لم يتفق الحكمان فبطلانه اظهر من ان يخفى
لا يقال حصول الامتثال بالنسبة الى الامر الظاهري وان لم يستلزم حصوله بالنسبة الى الامر الواقعي لكن لا يجوز ان
يكون الاتيان بالمامور به في الظاهر مسقطا للتكليف بما هو مامور به في الواقع بان يكون بدلا عنه او بعد ذلك وحينئذ
فلا حاجة الى تحصيل الامتثال بالنظر الى الامر الواقعي لان وجوب الامتثال فرع ثبوت التكليف فاذا سقط التكليف فلا
معنى لوجوب الامتثال والحاصل ان التكليف بالامر الواقعي مشروط بالقدرة عليه فاذا لم يتمكن منه انتقل الفرض منه
الى الامر الظاهري وكان ذلك هو المكلف به خاصة والامتثال بالنسبة اليه حاصل قطعا لانا نقول الامتثال المقصود
بالذات من التكليف الظاهري لا يتحقق بمجرد الاتيان بما هو مكلف به في الظاهر مطلقا بل انما يتحقق على تقدير كون
الماتي به فردا من المامور به في الواقع وذلك لان الامر بالحكم الظاهري ليس من حيث كونه مطلوبا ومرادا للشارع في

نفسه

نفسه بل من حيث ان المظنون مطابقته للحكم الواقعي وان حصوله فيه ووسيلة لحصوله فالطلب فيه راجع
الى الطلب بالامر الواقعي حقيقة فالسبب في الحقيقة ليس الا نفس السبب في ايجاب الحكم الواقعي حتى لو فرض انتفاء
المقتضي للحكم الواقعي لزم انتفاء المقتضي للحكم الظاهري ايضا وحينئذ يمتنع سقوط الحكم الواقعي مع بقاء الظاهر
كما جوزه المعترض ولو جاز ذلك فاما ان يوجد معه المقتضي للحكم الواقعي اعني الحسن الذاتي الثابت لنفس
الفعل ام لا وعلى الثاني يلزم ثبوت الحكم الظاهري من غير علة وسبب لما عرفت من ان السبب في الحكم الظاهر
هو السبب في الحكم الواقعي ليس الا وعلى الاول فاما ان يثبت مقتضاه اعني الحكم الواقعي ايضا فيلزم ثبوت
الحكم الواقعي وسقوطه معا ام لا يثبت فيلزم تخلف الحكم الواقعي عن علته التامة المقتضية لايجابه والتالي
باقسامه باطل بالضرورة فكذا المقدم وتحقيق المقام انه قد عرفت من مذاهب الامامية وعلم بالادلة العقلية
والنقلية ان للافعال في انفسها وذواتها حسنا وقبحا مع قطع النظر عن ورود الشرع وحكمه وامره ونهيه
وان الخطابات الشرعية تابعة لهذين الوصفين كاشفة عن ثبوتهما في الواقع عند الاشتباه ومن المعلوم
ايضا ان مقتضى كل واحد من الوصفين المذكورين لا يكون الا شيئا واحدا معينا في نفس الامر
لاستحالة اقتضاء الواحد الشخصي امرين متضادين وحكمين متناقضين كما سبقت الاشارة اليه وهذا
الامر الواحد الذي هو مقتضى الحسن او القبح العقلي هو المسمى بالحكم الواقعي وهو حكم الله في الوقائع
في نفس الامر فهذا الحكم ان كان ظاهرا معلوما والا وجب الاجتهاد والتحري في تحصيل الظن به لانتفاء
العلم بالمكلف به مع عدم سقوط التكليف بعروض الاشتباه وما ادى اليه الظن مكلفا به من حيث
ان المظنون كونه الحكم الواقعي ومن البين ان هذا التكليف فرع التكليف بالحكم الواقعي والمطلوب
منه هو المطلوب من الحكم الواقعي حقيقة والسبب في ايجابه هو السبب في ايجاب ذلك لكن لما كان
بناؤه على الظن بالحكم الواقعي وهو مما لا يؤمن عليه الخطاء اذ الظن قد يكون صوابا وقد يكون خطاء
وكان الصواب منه غير متميز عن الخطاء في نظر المكلف كان المظنون من هذه الجهة مامورا به
مطلقا وان اتفق عدم اصابة الظن تغليبا للمصلحة الحاصلة على تقديرها لا انه مراد ومطلوب
في نفسه على تقدير عدم الاصابة ايضا وبذلك يظهر ان الاتيان بالمامور به الظاهري يقتضي
حصول الامتثال بالنظر الى الامر الظاهري نفسه مطلقا سواء طابق الواقع ام لا الا ان هذا الامتثال
غير مقصود من ذلك التكليف وان الامتثال المقصود منه اعني الاتيان بما هو مامور به في
الواقع لا يتحقق الا على تقدير اصابة الظن وتطابق الحكمين او توافقهما على الفعل الماتي به فان اتفق
ذلك فهو الامتثال المطلوب والا فان انكشف فساد الظن بعد ذلك تبين عدم حصول الامتثال

المقصود من الامر والبقاء في عهدة التكليف فان كان وقت المامور به باقيا اتى به في الوقت والا فخارجه
ان كان مما يجب استدراكه شرعا وان لم ينكشف فساد الظن سقط التكليف بمعنى عدم المؤاخذة على
تركه لخفاء الادلة وامتناع التكليف بما لا يطاق لا لعدم وجوب المقتضي للتكليف لان المقتضي موجود
على قواعد العدلية كما ذكرنا ولا لحصول البدل والمسقط لان الامتثال الغير المقصود لا يكون
مسقطا لما هو المقصود بالذات ولان الحكم الظاهري لو كان مسقطا للحكم الواقعي لزم ان لا يكون
لله في الواقعة المخصوصة حكم معين في نفس الامر بل كان الحكم الواقعي فيها هو ما ادى اليه ظن المجتهد
وفساده بين وهو ما عليه المصوبة خذلهم الله تعالى من نفي الحكم الواقعي في المسائل الشرعية هذا ان اريد
بسقوط الحكم الواقعي سقوطه في نفس الامر واما ان اريد سقوطه بحسب الظاهر فذلك مسلم و
لا يجدي نفعا لان السقوط بحسب الظاهر يدور مع الظن والظهور فاذا تبين فساده ظهر بقاء
الحكم الواقعي وعدم سقوطه وايضا التكليف ثابت يقينا وسقوطه بالامر الظاهري غير معلوم فيجب
نفيه بالاصل فان قلت السبب في الايجاب للحكم الظاهري لا يمكن ان يكون نفس السبب في ايجاب الحكم
الواقعي لامتناع اقتضاء الواحد الشخصي امرين متناقضين على تقدير المخالفة ولا يكون المقتضي
للاول هو المقتضي للثاني والا لزم ثبوت الحكم الظاهري من غير سبب وعلة على تقدير المخالفة بين
الحكمين لان سبب الحكم الواقعي غير متحقق على ذلك التقدير فلو كان ذلك هو السبب في الحكم الظاهري
ايضا لزم المحذور وان لا يترتب الثواب على الامر الظاهري ولا العقاب على تركه على ذلك التقدير
لعدم الاتيان بالمطلوب الحقيقي المقتضي للثواب وعدم ترك المطلوب الموجب للعقاب والتالي باقسامه باطل
فالمقدم مثله قلت حصول المامور به على بعض التقادير يكفي في حسن الطلب والايجاب لدوران
الواقعي
الامر هيهنا بين تفويت مصلحة الحكم راسا وايجاب ما يخلو عن الظن احيانا ومراعات المصلحة التامة
للحكم الواقعي لا يحصل الا بالامر الثاني كما لا يخفى وايجابه بسبب ارتباطه توصلي تبعي يتوصل به
الى المطلوب الحقيقي فلما انكشف عدم الوصول انكشف عدم الحصول واما الثواب والعقاب فان
اريد بهما خصوص ما يترتب على الامر الواقعي وجودا وعدما فبطلان التالي مم لان الثابت ترتب الثواب
والعقاب على الفعل والترك في الجملة واما انهما الثواب والعقاب المترتبان على الحكم الواقعي فغير ثابت
وان اريد بهما مطلق الثواب والعقاب فالملازمة ممنوعة لحصول الامتثال الموجب للثواب ممنوع
لحصول الامتثال الموجب للثواب وتحقق المخالفة المقتضية للعقاب نظرا الى الامر الظاهري
وان لم يلزم شيئا منهما بالنظر الى الواقعي ولهذا المقام نظائر لا تحصى في الشرع فان كثيرا من الاحكام الاولية

الواردة

الواردة للاحتياط من هذا القبيل كايجاب الصلوة وغيرها من العبادات على من شك في عدد الركعات
والعدد او جزء المشكوك فيه مع بقاء محله لا عن فوت تمامه لا ان السبب في ايجاب المحافظة والاحتياط على
المامور به فان الحاجة اليه انما تظهر على تقدير عدم الاتيان به ولو فرض الاتيان به لزم كون
التكليف من الاعادة والاحتياط من غير سبب وكذا انتفاء الثواب والعقاب على الفعل والترك مع
ما ذكر هناك في المقامين هو ما اشرنا وقد علم مما ذكرنا مفصلا ان الصحة في العبادات هو كونها بحيث
يحصل بها امتثال الامر الواقعي لان الصحة في العبادات هي موافقة الامر وحصول الامتثال وقد علمت
ان ذلك انما يتحقق بالنظر الى الامر الواقعي دون الظاهري فصحة العبادة انما يتحقق بذلك ومن ذلك يظهر
ايضا ان صحة المعاملات عبارة عن ترتب الاثار على المعاملة المستجمعة للشرائط المعتبرة في نفس الامر
وان ظن حصول الشرط في مقام اعتباره لا يوجب صحة المعاملة في الواقع بل انما يقتضي صحتها بحسب الظاهر
حتى لو انكشف فساد الظن تبين به بطلان المعاملة وقد تبين من ذلك ان صحة الافعال مطلقا
في العبادات والمعاملات انما تعتبر بالنظر الى الاحكام الواقعية دون الظاهرية ويتفرع فيه في المعاملات
بطلان المعاملة باختلال بعض الشرائط في نفس الامر وان ظن حصولها حال المعاملة وفي العبادات
وجوب الاعادة اذا انكشف فساد الظن الذي هو مبنى حكم الظاهري والقضاء ايضا ان كان المامور
مما يجب استدراكه شرعا وهذا اصل مهم يجب مراعاته في المسائل الفقهية فان الخطاء في كثير منها
نشأ من اهمال هذا الاصل وعدم اتقانه وسيجيء لهذا زيادة ان شاء الله وتفصيله في محل آخر وبقي فيه شيء و
هو ان المجتهد اذا تغير اجتهاده او عرض له الشك في اجتهاده السابق فهل يجب عليه اعادة العبا
انه ليس على ذلك الاجتهاد وليس له نقض القضايا والاحكام المستمرة وان كان انكشاف الخطاء في الظن
مما يوجب ذلك تمام الاختصاص بما اذا علم الخطاء يقينا وتبين مخالفة الظن للواقع قطعا وبدون
ذلك انما يكون انتقالا من ظن الى ظن ومن حكم ظاهري الى ظاهري آخر والمناط في وجوب ما ذكر من
الامور هو الانتقال من الظن الى اليقين ومن الحكم الظاهري الى الواقعي وللاجماع العملي في جميع الاعصار
على امضاء القضاء والاحكام بتغير الاجتهاد وعروض الشك وعدم الالتزام والالزام باعادة
العبادات وقضاء مثل الصوم والصلوة عند ذلك الا ما يحكى عن العلامة طاب ثراه في مذاكرة
من الالتزام بالاعادة والقضاء عند تغير الراي ولعله ان ثبت النقل فهو لكمال الاحتياط ووقع الندب
المندوب اذ التردد ان يكون ذلك مذهبا الزاميا مع امرة التكليف بالاعادة والقضاء
للمجتهد والمقلد به كلما تغير اجتهاده من الحرج العظيم والعسر الشديد قال تعالى وما جعل عليكم في الدين

من حرج وقد يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ثم لو ادّى ظن المجتهد الى ترك ما هو واجب في الواقع ثم
ظهر له الخطاء والوقت باق فهل يجب القضاء بوجوب فعله ح لوجود المقتضي وانتفاء ما يحصل به الامتثال
ولو ظنّا وسئل فلك ما ولي بالمأمور به ناقصا وامكن الكمال فيجب عليه الكمال بما مر هذا ما اشار
اليه بعض الاعلام من مشايخنا العظام **حقيقة** الحكم ضربان تكليفي ووضعي لما عرفت المراد
منهما كالدليل على ثبوتهما والتكليفي قسمان عقلي طريقه العقل المستقل القاطع به مع قطع النظر عن
الشرع وان وجه له سيأتي الادلة العقلية انشاء الله ثم من حيث حكم العقل بالحسن والقبح بالضرورة وقيام الادلة
النقيضية العقلية والنقلية من الكتاب والسنة والاجماع المحصل والمنقول من الامامية وغيرهم من العدلية
ح ثبات الملازمة من العقل والشرع ونقلي حصل من كلام الله عز وجل وكلام المعصومين وفعلهم او تقريرهم
عموما او خصوصا على نسخ الخلوفين لاجماع محصلا او منقولا والقواعد المعروفة في الفقه والاصول كالاصول
والاستصحاب والسيرة المستقرة وغيرها راجعة الى النقل والعقل او استفادة من الامرين ولا يخفى على ذي
منها عنهما في البين كما هو مقرر في محله والتكليفي خمسة ايجاب وتحريم وندب وكراهة واباحة بحكم العقل
والشرع ووجه الضبط ان الشيء اما ان يمدح فاعله اولا والاول اما ان يذم تاركه فهو الواجب والحكم
به الايجاب او لا يذم تاركه فهو المندوب والحكم به الندب والثاني اما ان يمدح تاركه اولا والثاني المباح و
الحكم المتعلق به الاباحة والاول اما ان يذم فاعله اولا والاول الحرام والحكم به التحريم والثاني المكروه والحكم به الكراهة
ولا يمكن اجتماع هذه الاوصاف لتضادها وهو اجمالا ظاهر ووجه وتفصيلا ثابتة وسيتلو عليك
في بحث عدم اجتماع الامر والنهي انشاء الله ويمكن تبديل المدح في التقسيم بالحسن عقلا والثواب اجلا
والامر شرعا والذم في التقسيم بالقبح عقلا والعقاب اجلا والنهي شرعا ويمكن تبديلهما بالطلب فعلا
وتركا وتسمى عليهم الحب والبغض والكراهة والارادة وشبههما كل بحسبه ووجه تسميتها بالتكليفية اما
باعتبار احسن اقسامها واشرفها واصلها من الوجوب والحرمة اللتين يدفع بهما الضرر عاجلا وآجلا
ويحصل بامتثالهما النجاة او الفوز بالسعادات وزيادة النافع من شجاع في الصلاح واما ما يوجد في غيرها
فهو من الدرجات بعد حصول النجاة والدرجات والمثوبات بعد الخلاص من السيئات والعقوبات وهذا كفعل
المستحبات وترك المكروهات وهذا بناء على اعتبار كون التكليف ماخوذ من الكلفة وهي المشقة ولا تتحقق
الا بالالزام الا في الواجب والحرام ومن هنا زعم قوم من الاشاعرة ان لا تكليف في الندب والكراهة فضلا عن
الاباحة واما باعتبار اكثر اقسامها بما عدا الاباحة بناء على ان التكليف طلب ما فيه كلفة كما هو خيرة ابي
اسحق والمعتزلة والنزاع راجع الى اعتبار اللفظ والاختلاف الاصطلاح ولا جدوى في الاول ولا مشاحة في

الثاني وقد يقال يظهر الفائدة في مثل النذر على الوجه آء تكليف حيث فيه بان التعيين بالقصد الى ما بني
الناذر عليه لولا او مات ولم يعلم مقصوده فيهما يوتى فتأمل والمختار مختار العدلية بمقتضى
العرف وشيوع الاستعمال في الالسنة واشتهار الخمسة التكليفية وان كان الاول اقرب الى المدلول
اللغوي ولا تكليف في المباح حقيقة وان عدّ منها استطرادا وتسهيلا اذ لا طلب فيها ولا
الزام بل هو في الحقيقة رفع لهما فعلا وتركا وقول ابي اسحق وبعض المعتزلة في كون الاباحة تكليفا مكابرة
والتمسك بوجود الكلفة والطلب في اعتقاد اباحة المباح خروج عن المدعى لان بحث كون الاعتقاد بها
تكليفا والاعتقاد بالشيء غير نفس الشيء والكلام في الثاني دون الاول وما قيل من انه جنس الواجب فيجب ان
يتصف بالتكليف في الجملة فهو اشتباه للاباحة الاخص بالاذن الاعم مع ان حكم النوع من حيث هو نوع
غير جار في الجنس فضلا عن النوع الآخر سيما الحكم المختص بالفصل الاخير وهو الطلب والالزام المخصوصين
بالواجب والحرام لا يقال ان المشقة في حد الجانبين من الفعل والترك في المباح من جهة رخصة الشرع واما
والمكلف يفعل ويترك بقصد ان الشارع ابحله ومن هذه الحيثية فهو محكوم فيه فعليه كلفة
بخلاف ما لو كان تفويض الامر اليه من جهة نفسه ففي الاباحة كلفة من هذا الوجه لان الشيء الذي هو
مباح فعله وتركه والمكلف على اختياره فيه راحة ورفع كلفة من اي باب مثل الاباحة وايضا لا يلزم عليه
قصد هذا بل يفعل ان شاء ويتركه ان شاء فتأمل والتكليف بان الفعل والترك الناشيان من
المكلف ناشيان من الرخصة بناء على انه راجح الصدق نفسه تحت امر مولاه فعلا وتركا فلعلم بانه قد يحصل
بحيث ابهما شاء ويوجب كونه حكما لا تكليفا وقد فرط من نفي الحكم من المباح كبعض المعتزلة لحصره حكم الشرع
في الطلب والوضع والمباح ليس شيئا منهما وهو خطاء لان الحصر ممنوع ولا الاباحة الثابتة عقلا تثبت
الاباحة شرعا لمكان التلازم الثابت عندنا مضافا الى ان العمومات دالة عليها كالحظر فعلا وتركا قبل
الشرع او الاباحة كل على مذهبه بلا انكار وورود خطاب قبل الشرع الزاما بالنقض وايضا هو جار في سائر
الاحكام والكعبي نفى المباح في اصله بل لا يبقيه على حاله ويدرجه تحت الواجب من باب مقدمة ترك
الحرام كالسكوت بالنسبة الى ترك القذف وما قيل ان قوله لو تم لا ينافي قولنا هذا لان الوجوب بالعرض
لا ينافي الاباحة للذات فاسد عند من قال بعدم اجتماع الاحكام الخمسة ولو في الشيء كما هو المختار والاعتذار
عنه بعدم انحصار ملائمة الاب في الاباحة المتحققة ضمن الواجب والحرام وغيرهما فاسد بعدم اخراجه
المباح عن كونه مقدمة تخييرا وان اخرجوا عنه عينا والتخلص عنه بانا نقول بالوجوب في الشرائط
الشرعية دون العقلية والعادية كما فعله الحاجبي باطل لان الحق وجوب مقدمة الواجب مع ان تحقق

المباح اجماعي باكثرية افراده بالنسبة الى غيره وحسم مادة اشكال الكعبي ان المباحات كثيرها ليست مقدمة لترك
المحرمات بل هو امور مقارنة للمقدمة لا تاثير فيها وان لم يخلو الشخص عن احدها والمقدمة لترك المحرم ترك ارادة
وقصد عدم حصوله وبه يحصل الترك قطعا سواء اقترن بمباح ام لا وسواء قصد فعل المباح ام لا ولا يلزم
ان يتصف كل مقترن بشيء بوصف قرينة ولو بوجود اللازم بالملزوم فتأمل **الوجوب**
وهو في اللغة الثبوت قال ع اذا وجب المريض فلا تبكين عليه باكية اي استقر وثبت وفي الاضطراب والسقوط
قال الله تع فاذا وجبت جنوبها اي سقطت وفي اللزوم ويطلق على كون الشيء مطلوبا حتما ويلزمه المنع من النقيض
ويعبر عن الوجوب بالواجب وعن الحكم وهو الايجاب باحدهما مع ان الاول وهو كونه مطلوبا حتما من
صفات الفعل والثاني هو الفعل المطلوب حتما موصوف والثالث وهو طلب الفعل حتما من صفات الحاكم فما
قاله العضدي من ان الايجاب والوجوب امر واحد بالذات مختلف بالاعتبار فاسد فان هنا امرين
احدهما الخطاب كما عند الاشاعرة والطلب كما هو الحق والثاني ما اتصف به الفعل بواسطة ذلك الخطاب
او الطلب فالاول الايجاب والثاني الوجوب وهو انفعال عنه ومطاوعة يقال اوجبه الشارع فوجب
وهو واجب فتأمل وعرف الواجب بانه ما يمدح فاعله ويذم تاركه وما يثاب على فعله ويعاقب على تركه
واعترض بعدم لزوم المدح والذم بالفعل وكذا الثواب والعقاب لمكان الكفر في الاول والعفو والتوبة او
المغفرة في الثاني ثم بكفاية الوعد والوعيد فيه فرد ذا الاعتراض فتأمل بما يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب
آجلا او تاركه الذم عاجلا والعقاب آجلا وفي الاختصاص بالعاجل والآجل تأمل مع عدم اشتراط الاصطلاح
به لان المفهوم من الواجب هو المطلوب حتما لا ما يمدح فاعله ويذم تاركه الا ان يكون لكل بالالتزام والثواب
الشرعي وغيره مناقشات واعترض على الحد بالكفائي والموسع والمخير لعدم الذم والعقاب لو تركه الا والشخص
آخر ووقت آخر وجزء آخر في الاول وتركه بعض اجزائه في الثالث فزادوا قولهم راسا او لا الى بدل ليسلم الحد جامعا
وليشمل الاقسام الثلاثة ويسلم عن ما قيل من ان الاطلاق مفهوم من الاطلاق بل يكون ان يقال بعدم صدق
الترك الثلاثة المفروضة لان الظاهر من الترك هو الترك بالمرة لا الى بدل بما يقوم مقامه فان ترك كل شيء
بحسبه وترك الموسع الجائز تأخيره بترك جميع اجزاء وقته وترك الامور المخير فيها بترك جميعها وترك
الكفائي المطلوب حصوله في الخارج بترك جميع المكلفين لم يحصل تحقق فيها الا بالاول في الجزء الثاني والثاني
في الفرد الثالث والثالث بالشخص الآخر ولا يصدق انه ترك وايضا هو ما يذم تاركه سواء كان لاجل تركه
او لاجل تركه وترك غيره او لاجل ترك غيره والاول في الاصل العيني التعييني المضيق والثاني في الاصل الكفائي او
التخييري او الموسع والثالث في الواجب الغيري كمقدمة الواجب والواجب الشرطي فان في تركها يستحق العقاب لكن

العرفي

لا لاجل تركهما بالاداء الى ترك غيرهما من المتوقف عليه او المشروط به والنفسي يعيّنا او شرطيا وبه يرتفع الاشكال عن
توهم التناقض بين نوعي كلامهم من اطلاق الوجوب على الغيري والشرطي وصحة نفي العقاب في الترك بقيد بدل نهج حذف
هذا او اغتنم فان فيه من الفوائد ما لا يحصى وقد يسمى الواجب فرضا ومحتوما ولازما وتخصيص الحنفية الفرض بالمقطوع
والواجب بالمظنون باعتبار ان الفرض لغة التقدير ولا تقدير الا فيما اذا علم ان الله تعالى قدره والوجوب السقوط
والظني ساقط دون القطعي وهذا الفة المحصول عنهم لان الفرض هو المقدر ثبت بالقطعي او الظني والواجب الساقط
علم سقوطه او ظن معنا فاسد لعدم لزوم انطباق الاصطلاحي اللغوي فان المناسبة في الجملة كافية ولا بعد الاصل
مع لزوم حصول المعنى في المعنى اللغوي لان يكتفى بالمناسبة وحينئذ المناسبة بين المقدر
فهو يلحق من الثبوت لان المفهوم من الفرض والوجوب واحد عرفا والفرق لطلاق المفهوم عند الاطلاق ويحل
الفائدة عندهم لو نذر ان يؤتى فريضة او واجبا ولا ابعد في عدمها والتحريم طلب الترك حتما ويلزمه المنع من
الفعل والحرام هو الفعل المطلوب تركه والحرمة كون الفعل مطلوبا تركه حتما والكلام فيه بحسب الحدود والاعتراضات
الواردة والتعبير ان المورد كالكلام في الوجوب والكراهة يعم المحظور والنفرة واصطلاحا طلب الترك من غير حتم ويلزمه
عدم المنع من الفعل ويطلق عليه اسم المحظور وما تركه اولى وما فيه فضل وان لم يرد فيه النهي كالرواتب يقال تركها
مكروه وانه خلاف الاولى وقيل انه مشترك بين المعاني الثلاثة والمعنى الاول فيها حقيقة ومكروه العبادة خارج عن
المعنى الحقيقي عند بعض وتسالى على المختار وتفصيله بعض اقسام التخيير الاتاكد لوجوه لا استحباب عرض واجبا
ويجيء تحقيق الحال انشاء الله فلا نقض لما قلناه والمطلوب في الكراهة والحرمة هو الترك بان لا يفعل فان الفعل مركّا
مقدور وكان الترك مقدورا فان القدرة هي التمكن من الطرفين والا كان الفعل واجبا عليه او ممتنعا وهو مع
ونفوح يبطل انحلال المفروض معنا في مقدورية استمرار العدم بل تحصيل الفعل بايجاد ما لم يحصل حتما
اعتبر في علته التامة وتحصيل الترك اما باعدام المقتضي الموجود للفعل او بايجاد مانع او باعدام شرط او بايجاد
نقيض الفعل او ضده وايضا القدرة على الترك امر وجداني والشبهة مصادمة للضرورة فتغير الحاجبي عنه
لطلب الكف حتى يكون وجوديا وتخلص عما قيل من ان الترك عدمي وهو ازلي لم يكن متعلقا للتكليف والا لزم
تحصيل الحاصل باطل مع انه غير مفهوم مما دل على الحرمة كالنواهي وايضا لا يتحقق الكف الا عند اقبال النفس على
الفعل فيرد عليه ان الامتثال بالنهي حاصل عند تركه من غير اقبال على فعله ومع امكان الترك كما عرفت فلا حاجة
الى الكف والمراد بالفعل المطلوب تركه في النواهي هو ما دل على الطلب كما هذا الاشتقاق في صيغة النهي وكذا في
المكروه تركا والواجب والمستحب فعلا فلا يرد على الحدود ولا يرد عليه مثل كف عن الضرب حتما بين الوجوب
والحرمة حتى يقال بالجمع بينهما في المثال او الاختلاف بينهما بحسب الاعتبار بملاحظة المادة والهيئة او غير

وقد يسمى الحرام محظورا ومزجورا عنه ومعصية وذنبا وقبيحا ع

ذلك من الاقوال وكذا غير الحتم بين الكراهة والندب يعني الندب في اللغة الدعاء يقال ندبه الى امر فانتدب اي دعاه فاجاب وعن
بعض اللغويين ندبه للامر ندبا من باب قتل دعاه والاسم الندبة ومنه المندوب في الشرع واصله المندوب اليه وفي الصحاح ندبه لامر فانتدب له و
في الاصطلاح طلب الفعل على وجه الرجحان والمجوزية لا على وجه اللزوم ويلزمه عدم المنع من النقيض وفي الوجوب
الرجحان على وجه اللزوم ويلزمه المنع من النقيض فلكل منهما فصل زائد على الجهة الجامعة بينهما الا ان في الندب
هو ما لا يذم تاركه شرعا وفي الوجوب بشرط شيء وقيل ما يذم تاركه شرعا على وجه ما انتقض بحرام يجب الموسع والكفاية
والمخير فضل طريه وتخالفها ليس بحدود كصلوة النائم فيذم تاركه على تقدير انتفاء الندب فتامل وقد يسمى الندب
نافلة وسنة وتطوعا ومرغبا فيه واحسانا ويجيء عدم كونه مامورا به حقيقة لوجوب اعتبار الوجوب في الامر وفاقا
للاكثر وعليه الرازي وجماعة نعم كثيرا ما يطلق عليه انه مامور به تجوزا او المراد انه مطلوب خلافا للكثيرين هنا من غير شعور
باعتبارهم الحتم في الامر وما اشتق منه متمسكا بان طاعة فعل المامور به وبان الامر منقسم اليه والى الوجوب ومورد
القسمة مشترك والجواب عن الاول بمنع كلية الكبرى وعن الثاني بمنع وقوع التقسيم وعلى الوقوع فليس مقسم من كان
من جنسهما وعلى التسليم لا يدل القسمة على كون الشيء حقيقة في المقسم لصحة تقسيم المعاني المجازية والاباحة التجوز
او تجويز الفعل والترك من غير ترجيح واشتهر ارادة الحكم بتسوية طرفي الفعل والترك فقد يراد بها الاباحة الاذن الشامل
لغير الحرام فيكون بمعنى الجائز الاعم وقد يسمى الطلق حلالا وطلقا وجائزا **حقيقة في الفعل والقضاء** العبادة ان ضرب
لها وقت محدود معين اول واخر سواء كان مضيقا كالصوم او موسعا كالصلوة اليومية تسمى موقتة والا فغير موقتة
كالحج وصلوة الزلزلة والثاني فلا يوصف بالاداء والقضاء حتى من عدا الفور او تمادى مدة لغير عذر مانع بحيث التضيق
كالفور او التاخير كراهة المتمول امها والقاضي قضى بان ما طلق فيه التضيق والكشف بخطائه قضاء بعده وقد يطلق
القضاء على ما اتى الاولى او لاخير بعد موته والاول اصلة في الوقت المضروب له يسمى اداء وبعده قضاء وقبله تعجيلا
والمكرر في الوقت لوقوعه اولا على ضرب من الخلل اعادة والواقع في الوقت وبعده كمن ادرك ركعة فيه اداء عند بعض
الخبر وقضاء عند الاخر للقاعدة ثم غير الركعة ظاهر وفيها الكون الوقت وقتيهم وقيل الجميع اداء في الركعة وقضاء في الباقي
عند الاخر والتحقيق عدم الاحتياج لشيء منها لحصول التعيين والجمع المطلوب والظاهر في الاداء ان يتم ما اتى به حقيقة
لا حكما والخبر ونفي حكمه قال من ادرك ركعة كان كمن ادرك الكل والقضاء ما وقع بعد ما ضرب له الوقت لم يضرب الركعة
ولا للبلوغ للمجموع فلم يضع وصف شيء منها بشيء منها او الموقت الواقع في الوقت وقيل كمن ظن ضيق الوقت فصلى والكشف
وقوع بعضه بما قبله فلا يجري اصطلاح الاداء عليه حقيقة وان كان في حكمه عند من يصحح ولكنه على ان الاعادة قسم من
الاداء وقال العضدي ان ذلك مصطلح القوم وظهر من البعض انه قسيم الاداء على اصطلاح وقسيما له بل قال في شرح الشرح ان
ظاهر كلام المتقدمين والمتاخرين تباين الاقسام الثلاثة وان ما فعل ثانيا في وقته لا اداء ولا قضاء وهو مصرح

الحكام الاحكام وظاهر المحلي في المستصفى الاول وتعريف الاداء بما فعل في وقته هو الجاري على الالسنة وصرح بالتعميم السبكي
وهو مقتضى اطلاقات الفقهاء والاصوليين كالقاضي في التقريب والكاشف والغزالي والامام وغيرهم وقيل بالتفصيل
فان كان الاعادة لخلل في الاول فهو اداء وان كان لغيره كالاعادة جماعة ظاهرا وبالجملة لا يسمى اعادة الا ان يكون في وقته
لجماعة فالقضاء ليس باعادة اصطلاحا وما ورد في بعض الاخبار والكلمات فهو لغوي على التوسع للاشتهار و
المشهور اخذ الخلل في التعريف كما في الاحكام والتقريب والمنهاج وعن الغزالي وغيره والملقوض والتبادر منه
التقييد بوقوع الخلل فيه اولا وهو مقتضى اخبار القوم والاكثر على انه الوجوب في القضاء ومقتضاه عدم اطلاقه على
النوافل الموقتة فاتي بها بعد وقتها فهو خارج عن الاصطلاح كما نسب الى السنة الفقهاء ويلجا به فهو ضرب
من التسامح والتجوز بل ادعى الحكام الاتفاق على عدم كونها قضاء لا حقيقة ولا مجازا والرجوع الى اطلاقها القضاء
في الفقه يقضي بثبوت صحة الاستعمال ولا يبعد كونه حقيقيا فانهم لا يعرفون لا ستدراك النوافل الا اسم القضاء
فاخذ الوجوب على سبيل التمثيل والذا جعلوا المقسم مطلق العبادة كما في المحصول وغيره وكيف كان فتثرطلق الوجوب ان
اعتبر تعلقه بالفاعل ام يكفي وجود سبب الوجوب وان لم يكن حينئذ مكلفا بالاداء لمانع شرعي كالحيض
والسفر والمرض او عقلي كالنوم والنسيان قولان معروفان تمسك الاولون بان القضاء حقيقة فيما
فات مما وجب في الوقت عليه استدراكا لما المصلحة الواجب الفائت فما عرضه المانع لم يجب فلا قضاء على
القاعدة فان وجب فيه مثله بعد الوقت فبامر جديد وارد بغير لفظ القضاء او به تجوزا ولا ارتباط
به الموقت الا ولي الاخرون الاكثرون بان الاطلاق حقيقة وان امتنع الاداء لما فيه من استدراك مصلحة
ما انعقد سبب وجوبه وان منع من التكليف مانع والاطلاق على موضع الوفاق يهذا الاعتبار ايضا
ويشهد عليه انه ما يجب بالامر الجديد الفائت واي بط اعظم منه ولا نعني بالقضاء الا الاستدراك الشيء
ولذا لا يطلق الفقهاء بل المسلمين عليه سوى اسم القضاء عند التعبير عما تحقق سببه وان لم يتعلق به
وهو مؤيد لثبوت الاصطلاحات والحقائق العرفية ولا ينافيه بخلاف الوجوه في كثير المنقولات بل هذا
حقيقة شرعية ايضا لكثرة ما ورد من الشرع النبوي في هذا المعنى وهو غير اللغوي واستقراء اصطلاح
المتشرعة وان اختلفوا في التعيين والمراد بانعقاد سبب الوجوب حصول المعنى عند تمام التكليف لكونه
من المكلفين وان عرضه مانع فالبرهان النسبة الى الصبي بعد بلوغه والمجنون بعد افاقته عما مضى من زمان الصبي
او الجنون وليس بقضاء عليهما اجماعا اذ لا اهلية لهما فلم ينعقد سبب الوجوب فالقضاء باعتبار سبق
التكليف ولا تكليف لهما والقضاء بعد الموقت لا يشترط فيه بعينه الوقت لا انه يتفق على البالغ واما مفسد
الحج فيجب عليه من قابل الثاني ويجب عليه فلا تسمية باسم القضاء وما وقع من اطلاقه تجوزا باعتبار

وجوبه بالشروع فلهذا كالموقت ووجوب الكمال لا يخرج على الفورية الاولية والقضاء كالاداء لا يجري الا في الموقت
والا فلا توقيت فلا اداء ولا قضاء **حقيقة** ينقسم فعل المكلف باعتبار فاعله الى فرض عين وكفاية لان
غرض الشارع ان تعلق بايجاد كل واحد من المكلفين او واحد منهم بعينه شيئا فهو فرض العين كالصلوة
في الاول وخصائص النبي في الثاني وان كان الغرض حصول هذا الشيء في الخارج والمصلحة متعلقة بوجوده
كستر الثغور بحفظ المسلمين والتفقه للدين لتبليغ الاحكام وصلوة الميت لاحترام ونحوها يسمى
فرض كفاية لان القيام به البعض يكفي عن فعل الباقين ومن هذا الباب كلما يتوقف عليه استقامة نظام
الدنيا والدين والغرض من العين قيام اعيان المكلفين به ولذا سمي عينيا وهو الاصل في التكاليف
بحكم التبادر من الخطاب المتوجه الى الكل وبه يحمل على الكفائي لقرينة حالية كطلب السقي من القوم او مقالية
كقوله افعلوا كذا او ليوقع احد منكم او عقلية او عادية او عرفية واضحة ويعلم في الشرعيات بالتنصيص
او الاجماع او القطع بان غرض حصول هذا الشيء على اي نحو كان كالمكاسب المتوقف عليها النظام ولا كلام
في جواز الكفائي عقلا ووقوعه شرعا ولا كلام في سقوطه عن الباقين اذا قام به البعض ولا في اثم الكل اذا
لم يقم به احد في الكلام في مقامات الاول ان المكلف بفرض الكفاية هل هو الجميع ويسقط بفعل البعض او
القدر المشترك بين الجميع وسائر مراتب الابعاض وهو من يقوم به الفعل في كل مقام لا يقوم الا بالكل او
بالنصف او بالثلث وهكذا الى الواحد اختار الاكثر الاول اما اولا فلقيام الاجماع على اثم الكل بالترك
ولا اثم على شخص في ترك ما لا يجب عليه وهو ظاهر واما ثانيا فلان تخصيص التكليف بالبعض يقتضي اختصاص
الاثم به لو لم يقع اصلا فيتم تاثيم غير المكلف وشيوع البعض في الكل لا يرفع القبح وتاثيم غير المعين غير معقول
مضافا الى ان دعوى كل واحد منهم الوجوب فلولا الوجوب على الكل فكيف ينوي الكل الوجوب فتامل
حجة الاخرين قيام الاجماع على نفي الاثم بقيام البعض فلو كان واجبا على الباقين لزم سقوط التكليف عن
المكلف من دون فعل ونسخ والتالي باطل وايضا كما جاز الامر ببعض غير معين جاز امر بعض غير معين
لاتحاد المانع بالابهام وهو غير مؤثر على المفروض ووقوعه شرعا وعادة دال على صحته وحقيته كقوله تعالى
لولا نفر من كل فرقة منهم طائفة وقول المولى للعبيد ليفعل احدكم هذا او قول السلطان اريد من بينكم
كذا والجواب عن الاول منع بطلان التالي لعدم انحصار سقوط التكليف بالفعل والنسخ لثبوت الاجماع
على السقوط بفعل البعض والاجماع على تاثيم الكل والحاصل من الاجماعين ما قاله الاولون وله نظائر في الواجبات
العينية كما يسقط ما في ذمة زيد من الدين باداء عمرو تبرعا ولعل السر هنا انتفاء علة الوجوب كاحترام الميت
فانه يحصل بفعل البعض وعن الثاني بان التاثيم لغير المعين معقول وتاثيم غير المعين غير معقول لاستحالة

تكليفا لمبهم لاستلزامه تاثيم المبهم دون التكليف بالمبهم وبهذا يندفع مقالة الاولى ويجب صرف الكتاب و
السنة الواردة فيه عن ظاهره الى ان المراد تكليف الكل على هذا الوجه الخاص مع انه ان كان التكليف بالبعض
لزم كون الزائد متبرعا غير موجب للثواب لعدم تعلق الغرض به ولا منع نية الوجوب حينئذ منه
لا خلاف في استواء الكل فيه وليس الا لاستواء الكل فيه ويمكن ان يقال بان مقتضى الاجماع على تاثيم الكل
لا يتوقف على تكليف الكل بمباشرة الفعل حتى يحتاج في الاخر بمقتضى الاجماع الثاني الى دعوى السقوط بفعل
البعض بل مقتضى الاجماعين ليس اكثر من وجوب وقوع الفعل على الاطلاق والاحتياج الى دعوى السقوط
انما كان كل منهم مكلفا بمباشرة الفعل والاصل البراءة من المباشرة فالحق التفصيل بين ما تعلق ظاهرا
بالمجموع كاستقوني ماء فالتكليف هنا بمباشرة الكل ظاهرا وبين ما تعلق بالبعض كقوله فليستق احدكم
فتامل فيه الثاني التكليف في الكفائي يدور على العلم بتعلقه فمن مات وغرق ولم يعلم به احد فهم معذورون
بخلاف العيني فان مقتضى الاصل عدم معذورية الجاهل والسر في ذلك ان الجهل في الكفائي على المفروض في
الموضوع دون العيني لان بعض المقامات كالجهل بالقبلة ووجود الماء فهو هنا معذور ايضا كما ان الجهل
المعتبر في الكفائي الحكم غير معتبر ايضا فالجاهل بوجوب صلوة الميت وطرفها الثالث لا ريب في سقوط الكفائي
الا بعد بقيام البعض المعلوم خروجه عن العهدة وقوته على الفعل وشهد عدلان بقيام البعض كذلك
الظن بما يطان بنفسه ولما بخبر العدل انما يحصل به الطمانينة فوجهان من حجية خبر العدل في الاحكام
فطريق اولى في غيرها ومن الشغل اليقيني المحتاج الى الفراغ اليقيني والا فهو الثاني واما الشغل العدل فيما
يحتاج الى النية فكفي به بالكلام وفي الفاسق وجهان من حمل فعل المسلم على الصحة وتضمنه الاخبار على
الوجه الصحيح ومن الشغل الملازم الى الفراغ اليقيني على الاول وهل يسقط بالشروع او لا
وجهان اوجههما الثاني وعلم التحقيق في الجمع فالفرع ومن الفروع انه اذا شرع بعض ثم الاخر فالاقوى
الوجوب على الثاني لعدم السقوط بعد ورود الاول ولو تم من البعض ثم شرع الاخر كصلوة الميت فيجوز به
التكرار قولية ندب ولا فعل لتشريع لعدم تعقل الوجوب بعد السقوط وقيل ظيفة ايضا الوجوب
فالوجوب على الجميع والسقوط بفعل البعض للتخفيف وفيه ما فيه ويجري الحكم في رد السلام والامر بالمعروف
وغيرهما ثم المستحبات ايضا قد تكون كفائية كالاذان والاقامة للجماعة الواحدة وابتداء السلام والتسمية للعاطس
وغيرها **حقيقة** لا ريب ان الحاكم الشرعي كثيرا ما قد يطلب شيئا بعينه او اشياء بعينها يريدها
باشخاصها كخياطة الثوب او بما لا فيها كخيط وقد يطلب ولعل لا بعينه كفي او اشياء والاول يسمى بالمعين
ويتصف وجوبه بالتعييني لتعين ما يراد منه والثاني بالمخير ووجوبه بالتخييري لتخير المكلف في الاتيان

بما شاء هذا المتحقق اللغوي واما التخيير بحسب المصطلح والواجب المخير الاصطلاحي فقال السيد المقدس بهاء
اذا قلت افعل احد هذين الامرين المتخصصين او احد هذين المتعينين ليس تخييرا اصطلاحا وان كان لغة
كما اذا قلت افعل واحدا من هذا النوع فلا ريب في تخييره بين افراده لغة وكذا اذا علقت الامر بالنوع فلا ريب
في التخيير لغة بين الافراد ومع انه من باب المعين قطعا انما التخيير اصطلاحا ما ورد بلفظ او وشبهها بين شيئين
او اشياء محصورة كما في خصال الكفارة لكن صرح العلامة في النهاية بخلاف ما قال الاستاد وظاهر العباد من
العموم وعدم الخصوصية بلفظ او وبالامور المختلفة في النوع قال القيد الامر بالاشياء على جهة التخيير وهو من
الشيخ والعميدي والمحصول والمحقق والمعالم وغيرهم فيدخل فيه التخيير بين افراد الكلية الواحدة وصرح به
في النهاية وكذا التخيير بين اجزاء الزمان اذا اعتبرها متعددة وجعلت الازمنة قيدا او موجبا للتعدد
وصرح النهاية مع التمهيد والاينس وظاهر البيضاوي وفي المنهاج والحاجبي والعضدي وشراح المنهاج وغيرهم
ففي النهاية الواجب في التخييري هو الكلي لا الجزئيات فلا افراد تخيير فيها والمامور كلي في ضمن اي فرد شاء وقال
الفاضل المدقق التفصيل بان التخيير المستفاد من تحليل العقل كالافراد المنوع الواجب ليس بمصطلح
بخلاف ما يستفاد من اللفظ وهو كما ترى لان الواجب في النوع تعيني اصالة واحد بلا تعدد فلا يقبل التخيير
واما الافراد المتعددة فوجوبه تخييري فلا يضر كون الاول من التعيين وبالجملة كالامر في صحة الوجوب التخييري
ووقوعه في الشرع وغيره ولا في الخروج عن عهدة التكليف بواحد منها ولا في الاثم بترك الجميع فالكلام في مقامات
الاول ان الوجوب التخييري هل يتعلق بواحد لا على التعيين فباي جاء واحد فقد جاء بالمطلوب اصالة من
دون حاجة الى دعوى الجميع الاجزاء والسقوط فان اتى بواحد اخر بعده يكون ندبا او لغوا وان ترك الجميع
عوقب على واحد وان تعلق بالجميع لكن ان جاء بواحد سقط الباقي حكي اختيار الاول عن الاشاعرة و
الفقهاء ونسب الثاني الى جمهور المعتزلة ونقل عن ابي الحسين انه فسر وجوب الجميع بعدم جواز الاخلال بالجميع
وعدم ايجاب وجوب الاتيان بالجميع وللمكلف ان يختار ايا ما كان وهو الذي حكاه الشريف عن جمهور
المعتزلة فقيل بعود النزاع بين الفريقين لفظيا والا مدى رد هذا التفسير ولا شك ان بعض المعتزلة يقولون
بوجوب الكل وترتب الثواب والعقاب على الكل فالنزاع معنوي في الجملة وهنا قول ثالث تبرأ عنه كل من الفريقين
ونسبه الى الاخر وهو ان الواجب واحد معين عند الله وهو ما يفعله المكلف وهو عالم بما سيقع منه
فالمعلوم هو الواجب وهو المراد في ضمن هذا الترديد فيختلف باختلاف الفاعلين وقول رابع وهو ان
الواجب واحد معين لا يختلف فان جاء المكلف به فقد جاء بالواجب وان جاء بغيره فقد اجزأ عنه واثيب
بثوابه وان جاء بالكل اتى بالواجب وزيادة فيثاب ثوابين والثمرة تظهر في الثواب والعقاب وفي المدة

والعلاج ويب والزيدية والعلم ان كل واحد من المامور به واجب على التخيير بمعنى انه لا يجب عليه فعل الجميع
ولا يحل له الاخلال بالجميع وباتيه بالاخر يخرج عن العهدة ونقل العميدي عن اصحابنا ومحققي المعتزلة والعلامة
عن جمهورهم وعن التمهيد والحاجبي والحاجبي والبيضاوي والمفيد وشرح المنهاج وابي الحسين ان الوجوب
متعلق بالمفهوم باحد امور معينة ونقل الشيخ عن اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين ونقل العميدي
عن الفقهاء والاشاعرة وفي النهاية ان المامور به امر كلي له افراد متعددة في الخارج ايها حصلت في الخارج
يكون الكلي في ضمنها والحق ما ذهب اليه اصحابنا فان ذلك هو المتبادر من مثل هذا الخطاب ولا يعقل سواه فكان
حقيقة فيه ويجب حمل الكلام على الحقيقة مع احتمال التجوز فكيف مع عدم الاحتمال كما في المقام بل
نقول التجوز في مثله مجوز عليه عند اهل اللغة لعلمنا بان اهل المحاورات على اختلاف طبقاتهم لا يطلقون
الخطاب المردد باو وما في معناه ويريدون الجميع او واحدا لا بعينه لا على وجه الحقيقة ولا على وجه المجاز
حتى لو نصب القرينة واريد هذا لنسب اعيب عليه والنكرات العرفية تكشف عن منع اللغة غالبا
فكان هذا امر فصلا لا مجوزا استعماله مع ان الكلام في المجرد الخالي عن القرائن ولا قرينة في الخطاب
المفروض مع ان الاصل في لفظة او ان يكون لاحد الشيئين ويصار الى المجاز بسبب القرينة كما في
خصال الكفارة والحاصل افعل هذا او هذا ليس الا بمعنى افعل احد هذين الشيئين بحكم الفهم والحكم
في الاخير احد الامرين لا على التعيين يصير المحذور بما شاء لا واحدا لا بعينه من حيث كونه لا بعينه ولا الكل
بعينه ولا المجموع اجماعا فكذا في الاول وما قيل ان غير المعين مجهول ولا تكليف الا بمعلوم عند المخاطب وايضا
غير المعين يستحيل وقوعه لان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فالتكليف بغير المعين محال وايضا اذا كان الواجب
المخير احدهما لا على التعيين فلا بد من تخيره امر آخر يجوز تركه اليه والا فلا تخيير فيعود الكلام في الامر المخير اليه
فلزم اجتماع النقيضين باتحاد الواجب الممنوع تركه والمخير الجائز تركه فكلها مغالطة اما الاول فلان
عدم العلم بالتعيين لا يستلزم الجهل من جميع الوجوه والممتنع الثاني دون الاول لان المجهول بين
الشيئين المعلومين المخير فيهما غير مضر بل اصل الجهالة ممنوع لان معنى التخيير هو وجوب فعل كل
واحد منها او ترك الاخر وجواز تركه بشرط فعل الاخر فكل منهما متصف بصفة الوجوب وليس الواجب
احدهما لا على التعيين مع وصف كونه لا على التعيين حتى يلزم المحذور وفي الجواب عن الثاني مع ان هذا الايراد
غير وارد علينا لان الواجب كل منهما على التخيير وبناء على مقالة العلامة الواجب هو الكلي والمخير فيه هو الافراد
والجواب عن الثالث ان الوجوب عند ترك الاخير والجواز عند فعله وهما من جهتين متعددتين فلا يلزم
اجتماع النقيضين استدل من قال بانه واحد لا بعينه بالاجماع حكاه في الاينس وهو ممنوع ان اراد ان



الواجب هو الواحد وهو غير معين وقد يشهد عليه ان الجمهور من العامة والخاصة على خلافه والا رجع الى مقالتنا ويرد عند
التنصيص بافعل احد هذين الامرين والتصريح بما شئت ولا يجوز لك تركهما ولا يلزم عليك فعلهما الا انه منه سوى
كون احد الامرين الذين هما فرده مشترك بينهما واجب والجواب منع ما قال بل المفهوم وجوبهما تخييرا لا وجوبا احدهما
حجة القول بوجوب الكل والسقوط بفعل البعض انه لو لم يكن كذلك لكان الواجب هو البعض فحينئذ اما بعض معين او
غير معين وكلاهما باطلان اما الاول فلانتفاء التخيير حينئذ واما الثاني فلان الغرض من الامر ايجاد المكلف به ولا
معنى لايجاد المبهم وسقوطه بفعل البعض فللاجماع على عدم وجوب بعد فعل البعض وكونه هو معنى التخيير فان معنى الواجب
التخييري انه اذا اتى بواحد اجزء عن الاخر استدل من قال بانه معين عند الله وهو عند بانه لو فعل المكلف الخصال
كلها فلا شك في سقوط الفرض وهل هو ساقط بفعل الكل او بكل واحد منها او ببعض غير معين او ببعض معين لا
سبيل الى الثلاثة الاول فتعين الاخير اما بطلان الاول فللزوم كون الواجب هو المجموع من حيث المجموع وهو بين البطلان
واما الثاني فللزوم توارد العلل المتعددة على المعلول الواحد واما الثالث فللزوم كون المعدوم علة للموجود لان
الامتثال امر وجودي محتاج الى علة وجودية ولا شك ان كلما هو موجود في الخارج فهو معين في نفسه فلا يكون معينا
لا يكون موجودا فتعين القسم الرابع وهو المطلوب والجواب قد ظهر مما سبق ومن ثمرة المسئلة اذا نذر ان ياتي بثلث
واجبات فبرء بالاتيان بالخصال الثلث بخلاف من يقول بتعلق الخطاب بالمفهوم الكلي او المجموع او واحد معين او غير
معين اعلم ان الواجبات التخييرية قد يكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقيصة كالقصر والاتمام في
المواطن الاربعة واختلفوا في اتصاف الزائد بالوجوب على اقوال ثالثها انه ان كان حصوله تدريجيا بوجود الناقص قبل
الزائد فلا يتصف بالوجوب هو الاول لا الاخر والواجب **حقيقة** المكلف به اما ان يطلق من دون ان يقيد بزمان
محدود من طرفيه فيسمى مطلقا سواء اريد على الفور ام لا او ضرب له وقت محدود من جانبيه المبدء والمنتهى فيسمى
موقتا وليس من التوقيت وجوب المبادرة على من ادرك من الوقت ركعة حتى يكون قسما ثالثا وانها امر على الفور
ولا يوجب الفورية والضيق التوقيت لان المراد من الموقت ليس ما يستلزم الوقت بل ما له وقت محدود ولا يجوز ان
يكون هذا الوقت اقصر بحيث لا يسع وقوع الفعل فيه للزوم التكليف بما لا يطاق لان الفعل الذي يعاقب على تركه
يجوز بحيث يقع فيه معقولة فلا بد ان يكون الزمان مساويا للفعل كصوم رمضان فيسمى مضيقا او زائد
عليه كاوقات الصلوات ويسمى الواجب موسعا وهو ممكن عقلا وعرفا وعادة لعدم اباء العقل عنه فان الشيء
ربما كان مطلوبا في يوم مخصوص وظرف وقوعه اقل من ساعة وما قيل عليه من لزوم جواز ترك الواجب عند
الوقت انه يخرج الواجب عن كونه واجبا مسلم لو جاز الترك في جميع اجزاء الوقت وليس كذلك فهو نظير الواجب
المخير فكما يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة الحقائق يجوز التخيير بين افراد متفقة الحقائق المتمايزة بخصوصيات

اجزاء الوقت او هو نظير التوسعة في المكان كالوقوف في عرفات وغيره وملاك الامر في امثال ذلك تخيير ايقاع شيء واحد
في ظروف متعددة وحاصله عدم جواز الترك في جميع الظروف وحصول الغرض والامتثال في كل واحد منها وهو
واقع عرفا وشرعا كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وليس المراد المداومة قطعا ووفاقا والنفي
فلا ان تطبيق اول جزء من الفعل باول جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة فلا اقل
وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا يمتنع احدا لا اجزاء على الاخر فيتعين ان يراد ما ذكرناه مع انه مصرح به في كثير من الاخبار
خلافا لبعض الشافعية حيث ذهب الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظاهر المفيد والحلبي بل
نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء وقال بعضهم ان المراد العقاب ان تركه اصلا لا يخفى ان العقاب على
الترك في جميع الوقت بل المراد العقاب على الترك في اول الوقت فان تعجيل تاديته لعفو عنه ثم تبعه لان المضيق في العفو
ليس محتوما فيه اذا تركه ولبعض الحنفية حيث قالوا باختصاصه باخر الوقت فان قدم ذلك كان تعجيلا او هو نفل
سقط به الواجب والكرخي حيث قال اذا فعل في اول الوقت لم يقطع عليه بالوجوب كما قاله الاولون ولا انه نفل
كما قاله الاخرون بل يبقى موقوفا مراعى الى ان يلقى الوقت الاخر فان جاء ومعنى والمكلف فيه على صفة التكليف كان واجبا
وان مات وخرج منها كما اذا ملت او جن كان نفلا كما نقله الذريعة والعدة وظاهر المحصول كما عن ظاهر
المنهاج والمختصر وشرحها اشتراط الوجوب بالاستمرار على صفة التكليف الى الاخر والاقوال كلها ظاهرة البطلان
لان المفروض هو التقييد بالوقت الزائد والتقدير ان الوقت كالوقت للفعل فتخصيصه بالاول او الاخر خلف
ومخالف لظاهر الخطاب بل صريحه ولو اختص بالاول لامتنع ايقاعه في غيره والتالي باطل بالاجماع وكذا لو اختص
بالاخر احتج الشافعية بانه لو لم يكن الوقت هو الاول يلزم كونه قبل الوقت وهو باطل كاداء الصلوة قبل الزوال والجواب
اولا النقض ثم فهو في مقابل من يخصصه بالاخر لا من يقول بالاشتراك بين الجميع وثانيا انه منقوض بحجة الحنفية ثم
ثالثا بطلان التالي منقوض بتقديم الزكوة نقلا او تقديم غسل الجمعة جزما فلم لا يجوز ان يكون هيهنا كذلك فعل
فان قلت الجواز فيهما بالدليل قلت فكذلك في المقام وطعنا بالحل بانا لم نخصص بجزء من اجزاء الوقت بل الوقت كله
كما هو ظاهر الخطاب في كل وقت وقعا او قضو وقته وخاصة الوجه ما ذكره لصح ان يفعل فيما بعد الوقت
الاول بنية القضاء وهو باطل واستدل الحنفية بلزوم المعصية في التاخير لو لم يكن الوقت اخرا وهو منتف بالاجماع
وفيه اولا منع الاجماع لو اريد اصل المعصية ومع حقيته العفو خلا ايضه وثانيا انه تم فهو في مقابل من خص الوقت
بالاول وثالثا هو منقوض بالحجة الشافعية وطعنا بالحل كما عرفت وخامسا يصح ان يفعل فيما قبل الوقت بنية التقديم
ان ورد الرخصة وهو باطل وبما ذكرنا ظهر بطلان قول الكرخي ثم اختلفوا في ان الواجب بالذات هو الفعل في الوقت لا غير
او ان الواجب احد الامرين من الفعل والعزم عليه كما في نظير الواجب المخير فعلى ان الواجب هو ايقاع الفعل في جزء

من اجزاء الوقت وقال القاضي بالتخيير حتى انه لا يجوز ترك الفعل في جزء من الوقت الا ان يعزم على الفعل فيما بعد حتى يبقى من الوقت قدر اداء الفعل وحينئذ يتعين الفعل وحكاه في المحصول عن اكثر الاشاعرة والمعتزلة وحكاه عن المتكلمين وقال به السيد المرتضى وشيخ الطائفة والسيد ابن زهرة والقاضي ابن البراج وغيرهم الا انهم يقولون بايجاب الفعل بحسب مدلول الامر وانما اوجبوا العزم عند الترك بدليل خارجي وحاصل مرجع الايجاب لاحد الامرين لان الامر يدل عليه فالكلام في شيئين احدهما وجوب العزم عند عدم الفعل وانتفت مقالة المحققين عليه ولو منعها ناس على ما حكاه الشيخ والسيد فيما ان العزم على الامتثال وجوب ليس من حيث انه بدل الواجب بل لانه من احكام الايمان ولوازمه والاختصاص له بوقت وجوب الفعل ودخول وقته بل قبلهما كلما تذكر يجب عليه العزم على امتثال الامر فيكون كذا قالوه وفيه تامل لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك حين الالتفات واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال والامال لا مدتر بينهما لان التردد واسطة بينهما كالغفلة او تذكره فلا يلتفت الى الجانبين فان لا يس من عدم الواسطة ففضلة فلا تغفل كما في بعض مشايخنا ان التزام الشريعة بعد الاذعان قاض بوجوب العزم على الامتثال من دون تردد فضلا عن العزم على الخلاف فان من لم يعزم على اتباع احكام الشريعة لم يكن ملتزما لها اذ ليست الشريعة الا الاحكام اصولا وفروعا ولا التزام الا الامتثال ومن هنا قالوا انه من لوازم الايمان انتهى وبموافقته السيد الاعظم الاستاد نور ضريحه منعا عن هذا الراي مع ورود وجوه التخطئة عليه ولو كان القول به مشهورا ومن شهود الا اصل له بل لعل لا يس الاكثر على عدم الوجوب فيلزم ايضا خروج المكلف عن الايمان اذا لم يرد امتثال ما هو فيه وبعد تقاليد الثاني عدم جواز ترك الفعل في جزء من الوقت بدون العزم وهو ممنوع لان التقييد بالزمان لا يقتضي اكثر من ايقاع الفعل في اي جزء كان من ذلك فمقتضاه ان الترك فيما عداه واشتراط العزم خلاف الاصل ولا يدل عليه الامر ولا غيره واحتجوا بانه لو جاز تركه بلا عزم يجب جواز ترك الواجب بلا بدل فيخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان ترك الموسع لا يتحقق الا بتركه في الوقت كله فان الموسع انه يجوز تركه حتى يضيق الوقت وايضا الترك بلا بدل احد امرين به الى انقضاء الوقت لا يجوز التاخير عن اوله مطلقا او وسطه مع الاتيان به في آخره ويلزم خلو الترك عن بدل اذا فجاءه الموت ولا اثم عليه بمعقول لجواز التاخير وحكم ابدال الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ولا يصدق عليه انه لو لم يفعل ولا ساير الافراد مع ظن الفوت او عدم بقائه الى آخر الوقت لا استحق العقاب واثم مع التاخير لا يصدق انه تاركه لما يفهم فيه من التعبد لا يجوز الشرع مع انه يجوز التاخير مع ظن السلامة وعروض الموت فجاءة مع عدم التقصير لا يخرجه عن الوجوب تذنيب انا عرض ظن الفوت في الموسع او غيره موقتا وجب التعجيل والتاخير عصيان لان الراي يتعين بظنه ويعرض التضيق موجب لصدق التهاون بالتاخير فزال حكم التوسعة ما دام هو ظانا بلا كلام ثم اذا اخر وانكشف الخطاء فالفعل بعده اداء لبقاء الوقت الابتدائي المقرر له وفاقا

لانقلابه السعة بالضيق بظن الفوت ساعدنا القاضي على الاول والقاضي انما ضيع بادر بنوي القضاء كما هو ظاهر الحاجبي عنه او يجوز وانه فعل حيئذ فيما بعد الوقت الذي عرض بل تأثيا بالعرض فيصير النزاع لفظيا احتملهما العضدي واستبعد الاول لقربه فيه من دون موافق والقاضي غير راض به لا نزال على الخلاف وشناعة الخلاف لفظا عليه اشد وبالجملة عروض الضيق بسبب عروض الضيق في نظره فان لم يفعل بعد ما كان ثم انكشف الخطاء بعد معرضا عنها فالاتخرج للوقت الظرفي له بحسب الواقع عن كونه وقتا له حتى يكون قضاء بعده مع ان الاداء والقضاء من صفة الوقت المحدود من طرفيه وهو ليس منضبطا ووفقا من الخصم وهذا نظير الواجب الفوري اذا عصى ثم كلف الاتيان به من قبيل كالحج وازالة النجاسة من المسجد واداء الدين فانها لا تسمى قضاء ويشهد على ما قلنا ما انه اذا ظن في الموسع قبل وقته دخول وقته وضيقه فانه يجب المبادرة اليه حينئذ بالخلاف مع انه انه عصى ثم انكشف الخطاء وبقي مختبر لا ينقلب قضاء حتى عند القاضي فالعصيان بالتاخير لا يخرج الوقت الظرفي له عن كونه وقتا والورود العصيان مدار الاعتقاد لا يخرج الوقت عن مقتضاه ومع السر في العصيان صدق التجري على مولاه و الاعراض عن امره ولهذا لو اخر الموسع او المطلق بظن السلامة ففاجاءه الموت لا عصيان فيه على المشهور لكون التاخير عن اذن الشرع والقول بالعصيان ضعيفة جدا لخلاف العقل والمفروض من جواز التاخير كيف يجوز الحكيم ويعاقب وبعض المجوزين ان لا عقاب وتفصيل الحاجبي والعضدي بنفي العقاب في الموسع دون المطلق لخروج الثاني عن كونه واجبا دون دون الموسع لثبوت الحد له فيعمل به عند الخروج نحكم ان لا عصيان بالجانبين ويمكن بالحد للثاني بظن الفوت او الوصول حد التهاون ايضا واشتراط الجانبين الحال بالسلامة الواقعية باطل وحدا لا شرط غير معقول وبوجود المندوحة عند التعجيل غير مجد مع منع جواز التاخير له والواجب يخرج عن الوجوب لو ابيح له الترك لا الا بالتوسعة مع ظن البقاء غالبا مع ان المصلحة في الموسع بحسب الحقيقة انما ادرك تمام الوقت فاذا تركه كذلك تسبقه الفساد وهو الحق السر في التوسعة مع ان الواجب ما يعاقب تاركه والمؤخر لمكان الجواز لا يسمى تاركا وان فات عنه الفعل بمفاجاءة الموت مع انه كلما قلنا في الموسع يرد على الواجب المطلق حرفا بحرف فتأمل حقيقة الحكم الوضعي ينقسم الى احكام اقسام كثيرة ولا يختص بالخمسة المعروفة من السبب والشرط والمانع والصحة و البطلان بل يشمل الدليل والرخصة والعزيمة والبدلية والتناقض والتلازم والتغالب والتقاهر والتنافي والاشتباه والتحافظ والاداء وغيرها ويستفاد من الشارع غير الخمسة التكليفية لان المراد من الحكم الوضعي ما استند الى الشارع وحصل بوضعه وتقريره ويكون له مدخل في الشرع

وكان من وضع الشرع ما عدا التكليفية وهو عديد جدا يظهر من تتبع العبادات والمعاملات من الاوضاع الجعلية الكثيرة الغير الداخلة في الامور الخمسة والقاء الاصحاب بالخمسة اما سالحصر او تمثيل التنبيه او لشدة دورانها في جميع ابواب العبادات كالخمسة التكليفية في العبادات فكيف ينكر احد الاحكام والاوضاع الجعلية المستندة الى الشرع التي في كثير من الابواب والاحكام الموجبة لثبوت احكام متكاثرة وهي غير الراجعة الى الخمسة والخمسة الاخرى اما مطلقا او من غير تاويل منكر مستبعد وقد تنبه بهذا سيد العلماء وسندهم السيد الاعظم الاستاد نور ضريحه واشهر اقسام الوضعي فعدودها السبب وهو في اللغة ما توصل به الى غيره ومنه سمي الحبل سببا وفي اصطلاح اهل العلم ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وبعبارة اخرى سبب الشيء ما كان بينه وبين الشيء ارتباط في الوجود والعقل بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كزوال الشمس لوجوب الصلوة وامثاله هذه والشهر للصوم والزنا للجلد وغير ذلك واحترز بالتلازم في الوجود والعدم عن الشرط فانه يلزم من عدمه العدم ولا اثر لوجوده في الثبوت بالتبع وكذا الجزء من العلة وعن المانع لان وجوده مؤثر في العدم عكس المطلوب ولا اثر لعدمه بالتلويح ويدخل في السبب وجود الشرط وفقد المانع ان كان المراد منه هو العلة التامة كما هو مصطلح ارباب المعقول والسبب عند ارباب المنقول هو المقتضي عند الاولين واعم من الاول ولا تقييد وه بقولهم لذاته اي في حد ذاته احترازا عن عروض التخلف لفقد شرط او وجود مانع لم يقدح في السببية وكذا لقيام سبب اخر مقامه وما قلنا من ان عدم الشرط اذا قارن السبب لا يمنع السببية بل يمنع تنجز حكمه هو المشهور كما ان الظاهر عليه الظاهر على نحو البطلان فلم يدخل فاسد سبب الحجة لكنه غير مؤثر لفقد شرط خلافا للشيخ حيث قال بان المقارنة يمنع السبب عن السببية وقيل من فائدة الخلاف ان البيع بشرط الخيار سبب لنقل الملك في الحال والخيار اثر في تأخير حكم السبب الى اللزوم على المشهور وعلى قول الشيخ لا يكون سببا للنقل لفقد الشرط ويمكن ان يقال بعدم الحاجة الى قيد لذاته لان المراد من السبب ان كان هو العلة التامة فرفع المانع وجمع الشرط مندرجان فيه فلا تفترق مع المانع وعدم الشرط وان كان المراد هو المقتضي فلا يقتضي ذلك لان المقتضي بدون انضمام الشرط لا يستلزم وجوده الوجود ولو خلي وطبعه من دون مانع لانه لا يستلزم ذاته السبب الا بانضمام الشرط ووجوده ممنوع ولا يفهم من قيد لذاته رجع الشرط ولا رفع المانع لان ذاته من حيث هي غير مقتضية للسبب بل يفتقر الى الحاق الشرط فالاحسن تبديل الاستلزام بالاقتضاء ويقال هو ما يقتضي وجوده وجود الشيء وعدمه عدمه ورفع المانع كجمع الشرط ليس من تتمة المقتضي كما ان المانع كفقد الشرط لا ينافي الاقتضاء بل ينافي الاستلزام فتوجه الشرط ورفع المانع من تتمة العلة التامة المستلزمة للسبب من غير تخلف وهو مصطلح اهل العقل دون النقل لتعلق غرضهم بالمرجحات الشرعية والمقتضيات العقلية المثبتة للقواعد المطردة سواء خصصت بسبب مزاحمة شيء لها ام لا فقلما يتفق عدم تخصيصها وما قالوا ان العقلية لا تخصص فهي الكليات القطعية

من طريق العقل لا ما يحكم العقل باقتضائه ويجوز ورود المانع عليه او فقدان الشرط معه فذكر الاحكام المستفادة من الخطابات قابل للتخصيص بل معنى الاقتضاء هذا فتامل ثم يحكم بحكم الاقتضاء حتى يثبت خلافه باعتبار اتفاق الاصل والظاهر هنا ومع سواعد الشرع وكون المدار على الاخذ بعد القوي ولا فضاء ملاحظة الاحتمال لتطرق الاحتمال في التكاليف ولاهمال الاحكام وليس مبنى الشرع الا على ما هو الظاهر بخلاف الامور العقلية فلا بد ان يجمع فيه المقتضي والجزء والعدم والشرط ورفع المنع وغيره ومن هنا يشترط في المعقول القطع مطلقا دون المنقول فثبت التلازم الشرعي بين المقتضي والمقتضى الى ان يثبت خلافه ولعل هذا المراد من قيد بقولهم لذاته واخذ الاستلزام في الحد حينئذ صحيح الا ان اعتبار هذه الامور الخفية في الحد ينتج عكس المقصود ثم التلازم ان كان عند العقل فالسبب عقلي وان كان بحسب مجرى العادة فعادي وان قرره الشارع فشرعي وقد خص في اصطلاح المتشرعة بالوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل على كونه معرفا لاثبات حكم شرعي وهو جزئي من السبب اللغوي المتوصل به الى اثبات الحكم الشرعي وقيد الوصف بالظاهر المنضبط لخفاء الامر الواقع كالبلوغ والعقل للتكليف مع شدة اختلافهما في الناس فيستقرب ما اتفق العرف من مضي خمسة الى التعريف الى العدد والاحتلام او الحيض لتيسر الامر وعدم الاختلاف فيه وهكذا المسافة في السفر للقصر والالفاظ في العقود للقصود فبالظاهر المنضبط يمكن امتثال الحكم التكليفي من دون حرج ولكن التلازم المذكور كان الاصل في السبب والسبب التقارن كالكفر و الايمان للاعتقاد والحدود للشرب والزنا والسرقة ونحوها والملك للحيازة واحياء الموات والتملك لصيغ العقود والايقاعات كذا قيل ويحتمل قويا وقوع الاثر بعدها من غير فصل كما هو شأن العلة مع المعلول والمراد بالاقتران بينهما عدم الفصل الزماني بينهما وهذا كله في الاسباب الوقتية كالدلوك وشهود الشهر والحوادث كالزلزلة والآيات فتجويز التقديم والتاخير يحتاج الى دليل كالغسل للجمعة واذان الفجر وزكوة الفطر وعدوا منه توريث الوارث الدية وحكموا بتقديم ملكه لها على موته ليفصل انتقالها الى الورثة لا يرثون الا ملك الميت ولذا يقضي بها ديونه وينفذ وصاياه والحق انها كسائر ماله وقد يظهر فائدة التقارن بين السبب والمسبب او وقوع المسبب بعده في مواضع منها الواسلم ابو الزوج الصغير والزوجة البالغة معا فالحكم على التقارن والفسخ على التعاقب فالسبب يسمى علة ان ظهر وجه المناسبة بينه وبين المسبب كالسكر للتحريم والملك لجواز الانتفاع و الاتلاف للضمان ومعرفا ان لم يظهر كالدلوك للظهر ورؤية الهلال والحول للزكوة وان كان في نفس الامر ملاحظة وحكمة والسبب اما وقتي يكون ظرفا للسبب او معنوي يتخذ الدوال كالحوادث كالآيات الموجبة للصلوة والبلوغ والجنون للولاية والشركة وامثالها او اقوال كالعقود والايقاعات والتكبيرة والتلبية والقذف او افعال كالحيازة والالتقاط ومس الميت والقتل والجماع والرضاع واشباهها او اعتقادات كالعقائد الحقة والباطلة في حفظ الاموال وعصمة

النفوس واحترام الاعراض ونقائضها او مشكوك كالشك والسهو والجهل اما ان يكون كلّ منهما سببا
كالدلوك الى الغروب بالنسبة الى من بلغ واسلم فيها او زال عنه المانع كالحيض او تمام كاليوم للصوم وليس
كل وقت للعمل سببا كما في النذور المطلقة والسنن والقضاء ورمضان وكثيرا ما يكون الشيء الواحد سببا للمتعدد
كقتل العمد الموجب للفسق والكفارة والقود والخطاء الموجب للدية والكفارة وزنا البكر الموجب
للجلد والمهر والتعذيب وربما كان امران سببا لشيء كالبلوغ والعقل للتكليف والاصل عدم التداخل
الا ان يدل دليل على خلافه كاسباب الوضوء والغسل ووطى الشبهة بالنسبة الى وجوب مهر
واحد فالسبب والمسبب على اقسام اربعة فاما ان يتحدا كالقذف والحد او يتعددا كما هو في الارث
نصيب العم والخال او يتحد السبب دون المسبب كالحيض والنفاس او الاستحاضة الكثيرة
للغسل والوضوء او يتحد المسبب دون السبب باعتبار التداخل لما تقدم فيلزم على الفقيه التحرّي
حتى ينكشف انواعه فيرتب على كل حكمه كما في اجزاء تكبيرة الاحرام عن تكبيرة الركوع دون النافلة والفريضة
عن صلوة تحية المسجد والسببي ما منصوص سببيه او قائم مقامه كتقديم الطعام الى الضيف وتسليم
الصدقة الى الفقير والهدية الى المهدى اليه ومن الاسباب الفعلية غير المنصوصة الاولية والمسئ
والجنب والكراهة في العقود والعهود والايمان والظهار والوصايا وقد يكون الشيء سببا في الحال
دون المآل وبالعكس كالماء النجس وبيع السباع لمنع الحلو وبخلاف دهن النجس ويجب على الفقيه
التميز بين امثالها بالتتبع والنص حقيقة المانع ما يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود
ولا العدم وخص في الاصطلاح بالوصف الظاهر المنضبط الذي جعل امارة لنفي الحكم الشرعي وهو
مانع سبب ان اشتمل على حكمة تخل بحكمة السبب كالدين المانع لوجوب الخمس في المكاسب والحكمة مواساة
اهل البيت بما لا يعود لمفسدة المالك لو قوع في الفضل ولا فضل مع الدين ليواسي به ومانع حكم
ان اشتمل على حكمة تقتضي نقيض الحكم مع بقاء السبب وحكمته كالابوة المانعة عن القصاص لاشتمالها
على كون الوالد سببا لوجود الولد وذلك يقتضي نفي القصاص لئلا يكون الولد سببا لعدمه مع ثبوت
القتل الذي هو السبب في القصاص وبقاء حكمته التي هي الحيوة فالمانع ان ادى الى فساد السبب فهو له
وان نقض الحكم مع بقائه فهو للحكم ويترتب عليه فوائد منها عود الحكم عند زوال مانع الحكم في
الصيام كالمرض او السفر فيزول قبل الزوال فانه يجب الصيام اذا لم يتفق الافطار من حيث ان
السببية باقية فاذا زال المانع ظهر اثر السبب بخلاف مانع السبب كالصغر والجنون فانهما اذا زالا
قبل الزوال لم يجب الصيام وان لم يتفق الاكل لعدم حصول السبب عنهما ثم المانع قد يمنع ابتداء و

واستدامة كالرضاع المانع ابتداء النكاح ومن استمراره الطارى على نكاح سابق بين المرتضعين وقد يمنع الابتداء
دون الاستدامة كالاحرام المانع من ابتداء الخطاب لا من استدامته فلا يجب على مريد الاحرام ان يزيل اثر
الخضاب السابق وربما كان بالعكس يمنع من الاستدامة دون الابتداء كالاحرام بالنسبة الى ملك الصيد
في احد القولين فان لنا ان نشتري له اذا احرم وكان في ملكه صيد زال ملكه عنه واذا عرض المحرم ملك الصيد بارث
لا يزول وكذا اذا ابتاع وكيله ما شاء حقيقة الشرط في اللغة التعليق وفي الاصطلاح ما يتوقف عليه
تاثير المؤثر ومن خاصته انه يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا عدم فبالاول ويحترز
بالقيد الاول عن المانع وبالاخير عن السبب والعلة وفي خروج جزء العلة اشكال لان الشرط لا تاثير له في الوجود
بخلاف الجزء ويرد عليه ان الجزء كالشرط ليس له تاثير الايجاد ويتوقف على كل منهما المؤثر في التاثير الا ان الشرط
خارج عنه والجزء داخل فيه وزاد الشهيد في حده لا يشتمل على جزء المناسبة لخروج الجزء وفيه نظر من وجوه
وهو قسمان شرط السبب وهو ما لا يكون السبب الشرعي سببا الا به وعرفوه بما يخل عدمه بحكمة السبب
كالقدرة على التسليم بالنسبة الى صحة البيع الذي هو سبب في ثبوت الملك المشتمل على مصلحة الانتفاع
بالمبيع وهي موقوفة على القبض الموقوف على التسليم الموقوف على القدرة عليه فشرط السبب ما جعل الشارع
شرطا لسببية السبب وترتب اثره عليه عقلا كنصب السلم للصعود او العادي عادة كغسل جزء من الراس
في الوضوء او شرعا والشرعي كالطهارة للصلوة وشرط الحكم وعرفوه بانه ما اشتمل على حكمة تقتضي عدمها نقيض الحكم
السبب مع بقاء حكمة ومثلوه بالطهارة للصلوة لان حصول الثواب ودفع العقاب حكم والصلوة سببه وحكمة
الصلوة التوصل الى الحق والطهارة شرط للصلوة لان عدمها يقتضي نقيض الحكم وهو عدم حصول الثواب
وعدم دفع العقاب مع بقاء حكمة الصلوة وقال العلامة شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة يقتضي نقيض
حكم السبب مع بقاء حكمة السبب فعدم الطهارة مع الاتيان بسبب الصلوة يشتمل على ما يقتضي نقيض حكم
السابق عدم الثواب فانه نقيض وصول الثواب الذي هو حكم السابق في الصلوة مع بقاء حكمة السبب
وهو التوصل الى جناب القدس وقريب منه ما في الاحكام وقواعد الشهيد وعكس العميد ذلك فجعل الطهارة
شرط السبب وعدمها مانعا منه لان عدمها ينافي التعظيم وهو السبب لوجوب الصلوة والقدرة على التسليم
مانع الحكم والتحقيق ان ذلك كله تدقيقات فلسفية فان الطهارة شرط لصحة الصلوة لا لوجوبها وليس التعظيم
من الاسباب الجعلية الشرعية للقربة بحيث اذا وجد وجبت الصلوة والحق انها تشترط في الاحكام التكليفية
شرائط كالاستطاعة للحج وهكذا في الوضعية كاشتراط سببية العقود بالبلوغ والاختيار وكاشتراط صحة
التكليفية بشرائط كالطهارة من الحدث والخبث فكذا في الوضعية كالقدرة على التسليم والمراد بشرط السبب هو

الاول وبشرط الحكم هو الثاني اعني شرط الصحة فان الاقتضاء للحكم على المحكوم به مجاز قريب مع ان عدم الطهارة ينافي
الصلوة على الوجه المطلوب والتعظيم والتوجه بحسن الادب من الحكمة المستنبطة مع احتمال كون العلة شيئا خفيا
علينا فحديث بقاء السبب وحكمته ليس بضربة لازب فان شرط السبب ما يتوقف عليه سببية السبب و
شرط الحكم ما تعلق بالحكم او بصحة المحكوم به فاعلم ان الشرط يرجع الى المانع في جانب العدم لان عدمه يستلزم عدم
المشروط فيمنع عن وجود المشروط لاثره النقيض ومن هنا قالوا ان شرط الحكم ما اشتمل عدمه على حكمة
تقتضي نقيض الحكم وكذا عدم المانع يرجع الى الشرط فان الطهارة من الحيض شرط لوجوب الصلوة ومن
الحدث الاصغر شرط لصحتها وجميعها موانع للوجوب او الصحة ولذا ينقسم المانع الى مانع سبب وهو على ما
قالوا ما اشتمل على حكمة تنافي السبب وحكمته كعدم البلوغ بالنسبة الى العقد ومانع حكم وهو ما اشتمل على
حكمة تنافي حكمة الحكم كالطهارة للصلوة والعجز عن التسليم للمبيع للبيع فان عدم القدرة ينافي حكمة البيع
من اباحة الانتفاع به مع بقاء السبب الذي هو العقد كما قيل والحق ان ما نفيه عدم الشرط بحسب الشرط
فان كان وجوده شرطا للسبب عدمه مانع عنه وما كان شرطا للحكم وصحتها فعدمه مانع عنه والانتفاع
بالمبيع حكمة السبب وهو البيع وهو السبب شرعا كما صرح به جماعة وعدم القدرة مانع له منافيه ومتى انتفت
حكمة السبب زالت السببية اذ المنافي لحكمة الشيء يقتضي المنع عنه ولا ريب ان لا بيع شرعيا مع اختلال
شرط الصحة فان حكمة الحكم المترتب على البيع كجواز الانتفاع لا ينافي عدم القدرة على التسليم لامكان شرع
الاباحة مع عدم القدرة على نفس الانتفاع وقد السر في شرع البيع استباحة الانتفاع فاذا امتنع منه لم يبق
للاباحة اثر فكان عدم القدرة منافيا له ثم اعلم ان الشرط ربما يشتبه بالسبب لتوقف الحكم على كل منهما
كما في النصاب والحول في الزكوة جعلوا الاول سببا لوجوبها والثاني شرطا مع توقف الحكم وهو الوجوب
عليهما والفرق ان المتوقف عليه ان كان مناسبا في ذاته فهو السبب كالنصاب المشتمل على الغناء ونعمة
الملك في نفسه وان كان مناسبا في غيره فهو الشرط كالحول المكمل لنعمة الملك بطول التمكن من التنمية واذا
رتب الحكم على مجموع اشياء كلها مناسبة في الذات كان المجموع سببا واحدا وكل منها جزء سبب كتعلق التكليف على
البلوغ والعقل ومعرفة هذه الاشياء في الاغلب يجمع بتتبع الشرط والتفحص عن اهله والاول في المناسبات
والمحملات العقلية كثيرة والاشياء متشابهة جدا ثم اعلم ان الشروط اللغوية المدلول عليها بادوات الشرط
كقوله ان زرتني اعطيتك من قبيل الاسباب فان المشروط للخطاب المشتمل عليها جعلها بحيث يلزم من
وجودها الوجود بحكم المنطوق ومن عدمها العدم بحكم المفهوم غالبا ولذا قالوا ان كلم المجازاة للسببية و
قد تستعمل لمجرد تعليق الجواب على الشرط فيرجع الى الشرط الاصطلاحي للزوم عدم الشيء من عدمه لكان التعليق و

التوقف دون وجوده بوجوده واعلم ان الشروط الواقعة في العقود والايقاعات من التابعين ليست من هذا
القبيل فانها تجعل بقول العقد والايقاع موقوفا عليه موقوعها او انشائها ولا تخرج عن العقد والايقاع
فانهما من الانشاء وهو ينافي التعليق فلا فرق بين القول بعتك او وجدت لانشاء وانشاءات البيع وشرطه
عليك ان تعطيني كذا او القول بعتك ان اعطيتني كذا فان الاول موقع للعقد على البيع الخاص والثاني معلق للايقاع
عليه والمعلق غير واقع فكيف يكون انشاء وصحة العقود يتوقف على وقوعها والرضا بمقتضاها فذلك لا
يتم الا مع الجزم ولا جزم مع الشك لكن خرج بالدليل المعتبر في موضعين التدبير كقوله انت حر ان مت فيتحقق
به بعد الموت والنذر كقوله انت حر ان عافاني الله فان صرفه عتق العبد ولا يجوز في غيرهما كقوله ان فعلت
كذا فانت حر الا ان ترجع الى الانشاء والتحقيق ان تعلق على واقع وقصد الانشاء بناء عليه كقوله عند ادعاء
مرأة انها زوجته ان كنت زوجتي فانت طالق فانه مطلق الا انه غير انه نكر الزوجية فطلقت بناء عليه
فلا تعليق على التحقيق ومثله بيع من لم يطلع على الوكالة والمشتري بما عنى وكالته فقال بعت ان كنت وكيلا
ومثل العقود في عدم قبول التعليق نية العبادة فلا يصح اصلي ان بقيت على الطهارة فهو شاك في البقاء
كالذي تيقن بجواز الحدث وكذا لا يصح الاشتراط فيها فلا يصح اصلي على ان لي ترك سجدة وقد خرج من ذلك الاعتكاف
والاحرام حيث صح فيهما الاشتراط لما خرج بالدليل قول المنكر ان كان مالي التالف سالما فهذه زكوته والا
فهي صدقة ومثله نية الصلوة اصلي ان بقيت طاهرا التكليف او بقيت على الطهارة ومن عادتك البقاء عليها
وعدم مجيء الحدث فان كان مجرد خطور فلا باس وان قصد التعليق ففيه اشكال وكذا التعليق على مشيته
الله فان قصد التبرك وشبهه فلا باس وان اريد التعليق ففيه اشكال ولا بد للفقيه من مزيد تحفظ لجميع المقامات
وتمام الفقه يحصل بامثالها ويفسد الفقه بفسادها والله الموفق والصحة في المعاملات
عبارة عن كونها بحيث اثارها كما انتقل القول فيه وعبروا عنه بترتب الاثر والحق ان حقيقتها كونها جارية
على القانون الشرعي بان يجمع الشرائط كالشطور ويخلو عن الموانع والتعبير بالاول تعبير باللازم من الشيء و
تحديد له باللازم لعود الفائدة اليه وكون التعريف بالذاتي وكيف كان فهو انما يثبت لها بواسطة الصحة فان
الاثر انما يترتب على العقد الصحيح واختلفوا في معنى الصحة في العبادات فقال المتكلمون انها عبارة عن موافقة
الامر الشرعي فهي حصول الجريان على القانون الشرعي بان توفر بعد كمال الشرائط وتسلم عن الموانع وقال
اكثر الفقهاء القدماء بانها عبارة عن كونه مسقطا للقضاء وهذا معنى غير مفهوم من اللفظ لغة وعرفا
عاما وخاصا ولعله بالمعنى الاول فهو الجريان على القانون كما عليه الاولون الا انهم بناهم على الظاهر وما
جرى الامر عليه وبنى الفقهاء على الواقع ولذا اختلفوا في التعبير والمعنى المحفوظ واحد والمتعلق مختلف والا

ففي الصحة لغة وعرفا وشرعا غير مختلف وصحة الشيء كونه موافقا للمباني وقرر عليه وجارية بجراه فالصحة
الشرعية كونه موافقا لما قرره وجاريا على قانون جعله وثمرة الخلاف تظهر في مثل الصلوة بظن الطهارة
فتبين بعدها ظهور وقوعها مع الحدث صحيحة على الاول لدخولها فيها دخولا شرعيا بالاجماع فكانت على وفق
القانون باطلة على الثاني لوجوب القضاء إجماعا ومبنى الاول والقاعدة فيه عدم القضاء عند انكشاف
الخطاء الا بامر جديد ودليل نقل من نص او اجماع لوقوعها على وفق ما امر به فتكون مجزية لتحقق الامتثال
كالمصلي في المغصوب وهو لا يعلم بالغصب ومبنى الثاني جريان القضاء على الاصل لعدم وقوعها على شرطها وهي
الطهارة فلم يكن مصليا على التكليف الواقعي فلا امتثال ودخولها فيها بان الشارع لا يوجب اجزاء حقيقة
لان الاصل في الحكم بشرطية شيء لشيء توقف المشروط على ثبوته في الواقع وعدم كفاية الظن في ذلك الا ما دل على
الاكتفاء فيه بالظن وهو وان لم يصادف الواقع كما في اشتراط طهارة الثوب والبدن فاذا ورد خطاب بوضع
في اشتراطه كقوله لا صلوة الا بطهور دل على الواقع لان الالفاظ موضوعة بازاء المعاني الواقعية والحسن و
القبح تابعة لنفس الاشياء دون ما يعلم انه هو فاذا لم يصادف الواقع بطل المشروط ثم لما كان الظاهر من الصحة
هو السلامة من النقص والخلل ومنه اناء صحيح اي غير منكسر ولا متشعب مقتضاه ان يكون الناقص او المختل
لفقد شرط او وجود مانع غير صحيح الا ما دل الدليل على كونه في حكم السالم وكان الظاهر من وجوب القضاء
انه ليس بمحض التعبد بل لعدم اجزاء ما وقع وعدم الخروج عن عهدته وما ذاك الا لبطلانه فيختار الفقهاء هذا
التفسير للصحة فعدم سقوط القضاء لازم لعدم الصحة الواقعية كاشف عنه كما ان سقوط القضاء بالمرة
كاشف عن صحته وتماميته والمدار في العبادات على الظاهر على انه الواقع فهو الصحيح ظاهرا حتى يظهر عدم جريه
وانطباقه على الواقع فالموافقة ظاهرية كالامتثال وعند كشف الخطاء ينكشف الفساد فالدليل على الصحة موافقة
ظاهر الامر مع عدم كشف الخطاء والجامع بين المفهومين والمعبر عن الامرين لسقوط القضاء فالحق ان الثاني
مشتمل على الاول وزيادة ومدلوله على الواقع وهو المطلوب الحقيقي بمقتضى قاعدة الحسن وظاهر الخطاب الموضوع
بازاء حقائق الاشياء والواقع منها والعلم والظن بالشيء خارج عن مفهوم الشيء وعن مدلول اللفظ الموضوع
بازائه كما هو ظاهر فالصحة حقيقة عبارة عن الجري على القانون ظاهرا وهو المدلول عليه في الاحكام لعدم
التوصل الى الواقع عبارة عن جريه على الامر في الظاهر مع عدم الكشف عن سقوط جزء ولا اختلال شرط
ولا وجود مانع وما كشف فيه شيء منها فهو باطل الا ما ثبت بالاجماع من عدم اخلال الخلل فيه كما في سقوط غير
الركن سهوا واختلال الشرط العلمي في كثير ولو منه فهو في حكم السالم بنص الشرع او الاجماع المثبت وتفسير الثاني
لا ينافي كون القضاء بامر جديد لان عدم اتيان الموقت في وقته عمدا او بالمرة لا يوجب القضاء في غير وقته

فضلا

فضلا عن ما لو لحق الامر في الظاهر ودخل فيها بامر الشارع واتى بحكم منه ثم انكشف الخطاء من غير تقصير و
هذا لان معنى الموقت ان ما امر به الشارع هو فعل الشيء في هذا الوقت وهو مطلوب فيه ومتعلق غرضه و
المصلحة الواقعية واقعة عليه والا فليس لتخصيصه في هذا الوقت فائدة وبعد خروج الوقت لا يعلم بقاء المصلحة
فيه بل الظاهر خلافه وربما يكون المفسدة فيه واثبات الحكم الشرعي من غير دليل تشريع والاتيان به ليس بجائز
فضلا عن الوجوب نعم ان الحاكم امر جديد من الشرع بالتدارك به ويكشف عن اشتماله على نوع مصلحة واستدراك
اما لتمامها او لاولى او غيره اما البطلان فهو خلاف الصحة ويراد فيها الفساد وخصص الحنفية الاول بما لم يشرع
اصله كبيع الملاقيح والثاني بما له اصل صحة كبيع الربوي بجواز علية الحكم بصحة الثاني عند القاء الزيادة فلا يحتاج
الى عقد جديد بخلاف الاول لوقوعه باطلا وهذا مبني على استعمال الفساد في ما عرض له الفساد ويقال فيه
الخلل وهذه ثمرة فاسدة وبعد تسليمه وقضاء اصطلاح اخص عنده واعم عندنا بل في مطلق العرف ولا مشاحة
فيه واما الحكم بصحة البيع عند القاء الزيادة فيحتاج الى ثبوت صحة ذلك وترتب الاثر عليه ولا يكفي فيه مجرد الاطلاق
ولا ريب عند المتأخرين في كون الصحة والبطلان من احكام الوضع للقطع باستتباع العقود لما يترتب عليها
انما هو بتوقيف من الشرع ولذلك اكتفى الحاجبي على نوع ذلك في المعاملات قال الابهري لا شك في كونهما في المعاملات
من احكام الوضع لان استتباعها ثمرتها موقوف على توقيف من الشارع واما العبادات فبحث فيها ناس ونفاه
آخرون قال العضدي قد يظن انهما في العبادات من احكام الوضع وانكره الحاجبي اذ بعد ورود امر الشارع
فموافقة الفعل له ومخالفته امر يعرف بمجرد العقل من دون توقيف لكونه مؤديا للصلوة تاركا لها كالعالم والجاهل
بخلاف استتباع العقود لثمراتها ويرد عليه انه بعد معرفة الشرعية وشرائطها وموانعها يعرف ترتب
الثمرة ان حصلت وان لم يحصل وهذا ايضا لم يحرز عقل بل انما يتوقف العبادات توقيف لورود الامر والنهي في
التقديم لغسل الجمعة وفي صلوة فاقد الطهورين والمتيمم والعاجز عن القيام والقعود وغيرهم من افعال الصلوة فبعد
الفعل ومنع العذر عنه لا يعيدها والعقوبة باق وهو ممكن فيما انتهى فيما حقيقة الرخصة في الاصطلاح ما
شرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم وحقيقتها الاذن فيما كان محظورا ثم قد يبلغ الى حد الوجوب كاكل الميتة عند
خوف الهلاك او الندب كالنظر الى المخطوبة او الاباحة كالقصر في الاماكن الاربعة وبيع العرايا او الكراهة كالكذب للدفع
بمن قال لا يجوز بهما من الرخصة العفو عن دم القروح وما هو يقصر عن الدرهم ونجاسة ملابس المصلي لا يتم الصلوة فيه
ويقابل الرخصة العزيمة وهي في الاصل من العزم وتصميم على الامر كقوله تعالى ولم نجد له عزما وفي الاصطلاح ما شرع ابتداء
وربما خص بالواجب والحق انها لا تطلق الا في مقابلة الرخصة وقيل الحرام كما صرح جماعة ان الرخصة مرادفة للاقتضاء
والتخيير لعدم خروجها عن الاحكام الاربعة وقيل في الاذن للمطلق بعد الحظر والوجوب والندب وغيرها مما يجيء من الخارج

معه قيد والدليل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري كالاجماع فحكم الشارع ان الاجماع حجة ونهى عن العامة حاصل من
قوله لا تجتمع امتي على الخطاء والتقرير من الاحكام الوضعية عند جماعة وهو شيء وللمجيء وحده ومثله ان التيمم مع وجود
الماء لعدم التمكن من استعماله لمرض وغيره ونحو ذلك او تقديرا المعدوم موجودا كدخول الدية في ملك المقتول قبل موته وكتجديد
نية الصوم قبل الزوال ومسئلة اعتق عبدك عني بالف وغيرها واعلم ان الحكم الشرعي في الامور المذكورة ليس السبب و
الشرط والمانع والدليل وغيرها كما توهم جماعة بل حكم الشرع بكونه سببا او مانعا او شرطا ودليلا وقد ذكر كثيرا من المسائل
الباقية وغيرها لكونه السبب والله اعلم **الباب الثالث** في الامر والنهي والقول في الامر وفيه حقايق **حقيقة**
في مادة الامر المؤلفة من امر اعلم ان لفظ الامر مستعمل في معان منها القول المخصوص وهو الموضوع لطلب الشيء علوا او
استعلاء او كليهما او بدونهما على وجه الرجحان فقط او مع المنع من النقيض على اختلاف المذاهب الآتية وهذا المعنى هو الكثير الشائع
كاتيان امر الشرع اي خطاباته المخصوصة وامر السيد والسلطان او الوالد والمعلم اي قولهم الدال على الطلب
المخصوص ولا يختص باللغة العربية بل يشمل الفارسية وغيرها ومنها الفعل ومثل بقوله تعالى اتعجبين من امر الله ويحتمل
القدرة والقضاء وبقوله تعالى وما امر فرعون برشيد ويحتمل القول بقرينة واتبعوا امر فرعون اي طاعوه فيما
امرهم والشان والطريقة بل هو فيها بتلك القرينة اظهر منه في القول والخطب مع ثبوت هذا الاستعمال وعدم
المناقشة في المثال ومنها الشيء ومثله بقوله اشغلني امر اي شيء ويحتمل الحادثة والفعل والعمل والشغل ومنها
الخطب والحادثة كقولهم جرى عليه امر وفي المثل لامر ما جدع قصير انفه وقد يرجع منها الشيء العجيب ومثل بقوله تعالى فلما جاء
امرنا وفار التنور اي الاهوال والعجائب المرسلة اليهم واحتمال الشان والارادة كما قيل فيه ومنها الشأن ومثل
بقوله تعالى وما امرنا الا واحدة ويحتمل الفعل وشبهه وبقول العزيز هذا امر الله ويحتمل القضاء وشبهه ومنها
القدرة والارادة ومثل بقوله تعالى مسخرات بامره ومنها الحال كما في امر فلان مستقيم اي حاله منتظم ومنها ما ادعاه
البغدادي من الدليل العقلي على وجوب الافعال وهو غير ثابت لعدم وضوحه الا ان يكون مصطلحا لبعضهم وقيل ومنها
الصفة والطريقة ومنها الطلب المدلول عليه بالقول المخصوص ويمكن ارجاع بعض هذه المعاني الى البعض وقد اتفقت الكلمة
على ان لفظ الامر ليس حقيقة في جميعها وعلى انه حقيقة في القول المخصوص كما في الانيس ونقل الاجماع عليه مستفيض من
الحاجبي والعضدي والتفتازاني والعلامة اعلى الله في القدس مقامه ونسب شارح الزبدة الى الاكثر خلافه
وهو تحقق الخلاف اما باعتبار فهمه ان المراد كونه حقيقة في القول المخصوص خاصة او باعتبار قول من قال انه
لمفهوم احد الشيئين من الفعل والقول او قول من قال انه بمعنى الفعل ثم او الطلب المدلول عليه بالقول فلا
ينافي مثل هذه الاقوال التحقق الاجماع ثم واختلفوا في غيره من المعاني فرتب المرتضى حاكيا عن الفقهاء انه مشترك لفظا
بين القول والفعل ومحقق المحقق اشتراكه بين القول والشأن والشيء والصفة والطريقة ووافقه ابو الحسين وزعم

البغدادي

البغدادي ان الاشتراك بين القول والادلة العقلية وقيل بالاشتراك معنى اما لمفهوم احد الشيئين من القول و
الفعل او للفعل الشامل للقول وغيره وقال في التحصيل زاد الفقهاء انه حقيقة في الفعل على الاسود دليل على كونه
حقيقة فيه واختار السيد المقدس الاستاد الاشتراك لفظا بين القول المخصوص والطلب المدلول عليه وقال
الفاضل المدقق ان الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء فاسد ظاهره لما عرفت من
الاجماعات الا ان يرجع الى القول بالتأويل كقول العلامة في التهذيب والمشهور انه حقيقة في القول المخصوص خاصة و
منهم العلامة والرازي والحاجبي والعضدي وحكاه في التحصيل عن الجمهور ونسبه في الانيس الى الاكثر لنا تبادر القول
المخصوص من لفظ الامر مما يشتق منه عند الاطلاق لا غير والتبادر فيه علامة الحقيقة وعدمه في غيره امارة المجاز
فبطل بالاول القول بالاشتراك المعنوي وبالثاني الاقوال بالاشتراك اللفظي انه خلاف الاصل والمجاز خير منه مخصص
القول بالقول واستدل عليه بصحة سلب غير القول كما يقال ما امر بل فعل واعترض عليه بان التتابع فيه فهو لا يتم
الجامد مثل الشيء ومجاز اخص من المدعى بجريانه في الفعل لو تم دون بلوق المطلق الا ان يدعى شمول التتابع وعموم صحة
السلب في الجميع بالنسبة الى الجميع ثم ببلاغة ان اراد بالقول وعدمه في الفعل فان بعض الافعال كالاكل والشرب
لا ينبئ امرا وفيه ما عرفت من عدم اختصاص الاطراد بالحقيقة ولا عدمه بالمجاز مع ان الدليل اخص من المدعى لعدم
جريانه في غير الفعل بالنسبة الى الامر وبعدم الاشتقاق من الامر بمعنى الفعل وغيره واعترض عليه بمنع كونه امارة
واخصيته من المدعى والحق ان صحة الاشتقاق في جميع التصاريف واكثرها دليل الحقيقة بتمام فهم المبدأ من جميع التصاريف
بلا قرينة وكذا عدم صحة التصاريف كلا في كونه امارة المجاز كما يشهد عليه التتبع وعدم وجدان مجاز بعيدا و
يسمع فيه اكثر التصاريف فضلا عن الجميع ثم مثل التثنية والجمع مما يوجد في المجاز والكلام في الاشتقاق المتعارف
لا التصرف في المجاز ولو فرض الجمع او التثنية وجه تم الدليل وسلم عن الاعتراضين وبان الامر يستدعي متعلقا هو
المأمور والجواب منع الملازمة في الجميع والاقتصار بالقول والطلب مصادرة مع انه اخص من المدعى كالاجنبي احتج
القائل بالاشتراك بينه وبين الفعل بصحة الاستعمال في الفعل كالقول والاصل في الاصل الحقيقة والجواب ما
مر مرارا من اعمية نفس الاستعمال واختصاص الاصل في الاستعمال بالحقيقة بما اذا علم الموضوع له وشك في المراد و
ليس هنا منه وبما اذا علم المراد وشك في الموضوع له المتعدد دون المتحد وهو هنا من القسم الثاني كما هو المعروف
والاصل فيه المجاز لكونه خيرا من الاشتراك واحتج القائل بالاشتراك معنى انه مستعمل فيما اشتركا فيه فيجب كونه
للقدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك ان قلنا بانه حقيقة فيهما والمجاز ان قلنا بكونه حقيقة في احدهما والحقيقة خير منهما
والجواب ان المجاز وجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وهو ثبوت كونه حقيقة في المخصوص ومرجوحية الاشتراك
مع ان المجاز الوارد عليه اكثر مجازا ووقوع الاستعمال في كل منها كثيرا وفي القدر المشترك بينهما قليلا وقيل مجيء ان هذا

قيل ما ادعى من الجمع عليه وهو كونه حقيقة في القول وقد تقدم واحتج ابو الحسين بالاستعمال وبالتردد بين الاشياء
المذكورة لو قيل امر فلان والجواب عن الاول قد تقدم وعن الثاني بمنع التردد بل يتبادر القول لا غير واما الجواب
عن حكى المحصول من جمع امر بمعنى الفعل على الامور وبالمنع لاحتمال الشئ والشان وكون الجمع عدم الحقيقة ممنوع
ايضا لو ورد الجمع في المجاز كالاسود في الغابات للشجعان واحتج الاسنائي بتبادر الطلب المخصوص من القول الدال
عليه فهو مشترك بينهما لفظا وقال الشارح الملا قد على الواقعة والحادثة ايضا قال في القاموس الامر ضد النهي والحادثة
يجمع على امور انتهى ويشهد عليه ان الامير لو اشار الى طلب شئ او كتب به يصدق عليهما ان الامير امر بكذا واعلم
ان الشيخ اجل الفقيه الكامل بحر العلم التحرير خلط فلا فرق بين الاصل الاسمي الجامد وبين المصدري وما يشتق منه
وحكم بان الشائع بمعنى الطلب المخصوص والظاهر افراده ما يكون بالقول وبان الاول بمعنى الفعل يجمع على الامور والثاني
يلزم احداث المشتقات جارية بمعنى الشان والطريقة والصنعة ونحوها ولا المصدرية المشتق منه ولا يلزم وجود
المبدأ في المشتقات وهو هنا غير معقول فالمصدر منحصر بالطلب المخصوص بحكم التبادر وانسباق القول باعتبار
كونه اظهر افراده وحكم بان الامر في مصطلح النحاة صيغة مخصوصة كافعل وتسمى فعل امر في مقابل الماضي والمضارع
فانه اسم جامد ومصدري وكل منهما موضوع لمعنى والمشتقات تابعة للثاني انتهى وفي كلام الاساتيد حتى
يظهر الحق في البين ويظهر ثمرة اصل البحث في مثل قول الصحابي ونحوه امر رسول الله صلى الله عليه وآله بكذا وهذا امر من الله والنبي
في النهي عن امره ونحوها مما ورد من لفظ الامر ومشتقاته في كلام الله ورسوله والصحابي نقلا عن احد
المعصومين عليهم السلام **حقيقة** اذا عرفت ان الامر حقيقة في القول المخصوص فاعلم ان القوم قد عرفوه
بحدود وكثير منها اختل النظام وبعضها غير وافق في كشف المرام كتحديد البلخي وجماعة من المعتزلة والشيخ في العدة بانه
قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه فزيد ابطاله بصدقه على التهديد وكلام الرسل والتمس والداعي و
النائم ونحوها وكقول القاضي والقرافي وجمع من الاشاعرة بانه القول المقتضي طاعة المامور بفعل مع استعلاء المطلوب
وابطاله دوري باعتبار اخذ الطاعة والمأمور وكقول صاحب المحصول بانه طلب الفعل بالقول على
جهة الاستعلاء فنظرا لعلو ان الامر طلب قول وقد زيد بطلانه مع اعتبارهما وينتقض عكسا بكف واترك ونحو
ونحوهما مما دل على طلب الترك دون الفعل لكونهما امرا وطردا بمثل لا تفعل ولا تترك فانهما طلب فعل الترك والكف
مع انهما نهيان وعمل الطلب منك القريب وجوبا وطلبت الفعل حتما الآن يجاب بان معنى طلب الفعل بالقول
ايجاد الطلب به والقول الخارج بالقول وبان الكف فعل النفس واعتبار نفسه وان كان متعلقه
تركا شئ ولا من طلب الفعل هو المطابقة ومثل لا تفعل بالمطابقة بالالتزام وان المراد هو انشاء الطلب
وقولنا الطلب منك اخبار وان المراد من حيث الصيغة والهيئة والوضع الحقيقي دون المادة ولا التشكل

الطلب منك بالمادة او التفاهم التركيبي وان المراد من طلب الفعل طلب المبدأ فعلا او تركا فلا ينتقض عكسا بكف
واترك ونحوهما فانها طلب فعل مبدأ الاشتقاق وماخذه ولا طردا بمثل لا تفعل فانه طلب ترك المبدأ وكقول الحاجبي انه
اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء فيعلم فساده مما تقدم وكقول بعض ان الامر ارادة الفعل وفساده
ظاهر وكقول المحقق بانه استدعاء الفعل بصيغة افعل وما يجري مجريها على طريق الاستعلاء كما يعرف مما مضى
وامثل الحدود ان يقال ان الامر قول طالب منه على طلب الفعل حتما من جهة العلو ولو ادعاء فالقول جنس لا يشمل
الاشارة والقرائن والامور الفعلية وغيرها الدالة على الطلب المخصوص فان الطلب لا يسمى امرا وخرج بالوضع مثل
اوجب عليك ونحوه فانها موضوعة للاخبار ودلالتها على الطلب من خصوصية المادة واعتبار تاليف المفردات
ويجاب عن النقض بان المراد من الفعل فعل مأخذ الاشتقاق واترك يدل على طلب ترك هو مأخذ الاشتقاق
وبالطلب خرج الاخبار والانشاءات الغير الطلبية كالعقود والايقاعات وباضافة الطلب الى الفعل خرج النهي و
خرج بجهة العلو الالتماس والسؤال والدعاء ونحوهما مما هو على جهة التساوي والدنو ومنه طلب الشخص العالي
على جهة الخضوع والتذلل ودخل من لم يكن عاليا حقيقة لكن يدعي لنفسه العلو وقولي ادعاء للتنبيه بما
ادعى الاتفاق على مجازية الامر عند الاطلاق على طلب المساوي والسافل والمعروف عند الامامية اعتبار شئ
اما الرتبة كالمرتضى صريحا والشيخ ظاهرا حيث قال لمن دونه واما الاستعلاء كالمحقق والعلامة في التهذيب وغيرهم
بل نسبه الفاضل الذي تقدم الى الاكثر واما اعتبار العلو كالعلامة في النهاية وظاهر التمهيد عدم اعتبار شئ من العلو
والاستعلاء واعتبر الفاضل كليهما في اول الباب وهو سديد كما ستعرف هذا من الخاصة واما العامة فاعتبر ابو
الحسين الاستعلاء ووافقه جماعة وقد حكى المحصول اشتراط العلو عن جمهور المعتزلة وقال ان اصحابنا يعني
الاشاعرة لم يعتبروا العلو ولا الاستعلاء ثم اختار الامام الاستعلاء والصفي كالمحصل في عدم الاعتبار
وقيل اتفق المعتزلة على اعتبار احد الامرين وان كان بعض عبارتهم خاليا عنهما والتحقيق ان المعتبر في صدق الامر
صدور الطلب على جهة العلو سواء كان من جهة حقيقيا بثبوت هذه الصفة ولا يشترط بهما او ادعائيا بجعل
نفسه وبعد نفسه عاليا كذلك حال الطلب لان من لم يكن عاليا ولا يعد نفسه العلو يسمى السافل البالغ الى
هو او الخاضع او العالي المتخفض المتضرع لا يسمى طلبه بالصيغة امرا ولا القائل منهم آمرا عند اهل العالي الباقي
على حاله او المتخلي عن العلو المستعلي فانهما يسميان امرين وقولهما امرا في العرف قطعا ولذا يستقبح الاستعلاء
ويعاتبون المستعلي عليه ويقال امرت او انت ناسخ ومن اعتبر الاستعلاء فنظر وعليه طلب من كان عاليا
باقيا على حاله فلا يحسبه نفسه عاليا بل يجري على حاله للتعارف الا ان يفهم الاستعلاء ليشمل العالي الباقي
على حاله وهو بعيد عن لفظه فان ظاهره الادعاء وطلب العلو وبقاء بلوغه للعلو ويتوكل كل منهما

بما قابله ومن اعتبر العلو فنظر عليه طلب المستعلي فانه يسمى امرا وليس فيه علو الا ان يعم العلو ليشمل الادعائي
وفيه ما في نظيره ويرد عليه ايضا طلب الشخص العالي في حال الانخفاض والالتماس شيئا فلا بد ان يسمى امرا مع انه
باطل لعدم صدق الامر عليه قطعا بل يصدق انه يلتمس منه ويدعو الا ان يأول بحال العلو ليشمل
القسمين ويتم الحد طردا وعكسا وان شئت قلت المعتبر احد الامرين كما قال الزركشي عن المازري لكن يرد
عليه فقد الجهة الجامعة بينهما وهي مما لا بد منه في التقسيم في الحد لاجزائه الى فقد الجهة المختصة النوعية بل يكون
بل يكون حقيقتان ولا بد ان نقسم ايضا كالمستثنى الى المتصل والمنقطع ثم تعرف كل واحد منهما
وايضا يرد عليه طلب الشخص العالي لكن في حال الانخفاض والدليل على اعتبار جهة العلو وحالا هو
التبادر مع عدم صحة السلب في كون غيره اما عدم التبادر وصحة السلب بمعنى الى الصدق والعرفي
فلا وليحدوه غيره فقول من لم يعتبر شيئا منهما باطل كقول من يعتبر احدهما خاصة في الذريعة
في الرتبة ولعلها عنده من البديهيات واما قول فرعون فماذا تأمرون فلكونه في مقام خفض الجناح
لمضايقة الخناق واشتداد الامر عليه الامر فتوسل الى القوم توسل العبيد الى الملوك و
اما قولهم واما قولهم امر على وجه الرفق واللين فالمراد تجرده عن الخشونة والغلظة بل على نهج
الملايمة والملاطفة وهذا لا يوجب الانخفاض حتى يكون التماسا وسؤالا واما قول عمرو بن العاص لمعوية
امرتك امرا جازما فعصيتني فلانه في مقام الاستعلاء ولم يزل يتحمل منه معوية لشدة احتياجه اليه
وكثرة تحمل معوية لما كان من غبطته وطلب القلوب في مقابل الحق وخرج بقولنا حتما المندوب ونحوه
فانه لا يسمى امرا قال الفاضل الذي تقدم لان اعتبار الالزام عند من يعتبر الاستعلاء ويرى انه يقتضي الالزام
انكار لا لاظهار العلو في المندوب فضعفه ظاهر وقد عرفت عدم انحصار الامر في الاعتبار بالاستعلاء وعلى
ما ذكره الفاضل لا يتم لان المستعلي يمكن ان يندب او يخير فعلا ويوجب او يحرم الامر قطعا فالاستعلاء
عام بجميع الاحكام الخمسة والعام لا يدل على الخاص فالحق ان يقال الوجوب معتبر في الامر للتبادر
من لفظه ولفظ ما يشتق منه فاذا قيل امرك فلان او هذا امر فلان او بهذا يأمر السلطان يفهم منه
الالزام والتحتيم ويدل عليه الكتاب العزيز كقوله عز من قائل الذين يخالفون عن امره وقوله ما منعك الا
تسجد اذ امرتك وقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والتقريب فيها
وما اورد عليه سيجئ مع اجوبته ان شاء الله ويدل عليه الاحاديث المتظافرة كالنبوي المشهور لولا ان اشق
على امتي لامرتهم بالسواك مع ثبوت الاستحباب منه وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله
حيث طلب منها مراجعتها الزوج فقال لا بل انا شافع وكذا قول كثير من الصحابة حين امرهم رسول الله

يوم الغدير ان يسلموا على علي عليه السلام بامرة المؤمنين امر من الله ورسوله وغير ذلك فان قلت الكلام في
المصدر لا المشتقات ومما يكون المبدأ لها قلت المشتقات متحدة مع المبدأ بحسب القاعدة الا
خصوصياتها المعتبرة في الهيئة من القيام به والوقوع عليه والصدور مع ان التبادر حاصل
في المصدر ايضا والاحتجاج على عموم المندوب بالتقسيم الى الواجب والمندوب فاسد لمنع التقسيم اولا و
كونه عند القائل بالاشتراك ان ثبت وبعدم دلالة التقسيم على كون الشئ حقيقة في القسمين ثانيا وكذا
ينقسم الامر الى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتعجيز والتسخير وكذا ما احتجوا به من ان المندوب طاعة
والطاعة فعل المأمور به الحقيقي فلا نسلم ان المندوب طاعة وان كان الفعل الشئ المطلوب فلا نسلم انه
مأمور به حقيقة والثمرة في البحث مثل قول الصحابي امرنا رسول الله صلى الله عليه وآله بكذا او غيره مما ورد في الايات
من لفظ الامر المجرد عن القرينة **حقيقة** في صيغة الامر كافعل وما في معناها كاسماء الافعال
والامر باللام اعلم ان صيغة افعل قد استعملت في معان منها الوجوب وهو في اللغة الثبوت والسقوط
وفي العرف اللزوم وفي المصطلح كون الفعل مطلوبا على وجه التحتيم ويلزمه المنع من النقيض وقد عرفه
جماعة من الفقهاء بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم والعقاب وهذا
حد بالمعرف باللازم وهو مبني على اطلاقات الفقهاء وجعله مصطلحا منهم خلاف ما هو المفهوم
عند الاطلاق المتشرعة فان المفهوم من الواجب عندهم المطلوب حتما ومن الوجوب كون الشئ مطلوبا
على وجه التحتيم ومنها الايجاب وهو التحتيم والالزام عرفا وبعبارة اخرى طلب الفعل حتما ويلزمه عدم
الرضا بالترك والمنع عنه ومنها الندب نحو فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا وهو في اللغة الدعاء لغالب و
المباح ندب الى الامر ندبا من باب قتل دعي اليه ومنه المندوب في الشرع واصل المندوب اليه وفي
الصحاح ندبه الامر معناه وفي النهاية ندبه دعوة وفي الاصطلاح طلب الفعل على وجه الرجحان والمحبوبية
لا على وجه اللزوم ويلزمه عدم المنع من النقيض والندب قيد عدم اللزوم وكل منهما فصل فلا على الشرك
بينهما الا ان في الندب هو شرط لا وفي الوجوب شرط شئ ومنها الارشاد نحو واستشهدوا شهيدين
وهو ماخوذ من الرشد وهو الصلاح خلاف الغي وهو الضلال وفي المصباح هو اصابة الثواب وفي الجمهرة
ارشاد الضال هدايته ورشدكم ما هو الصلاح لكم وقيل هو الاهداء الى المصالح الدنيوية والندب
للاخروية والحق ان الارشاد لكن يستعمل في مقابل الندب في المصالح الدنيوية العاجلة اشتملت على
الاجلة ام لا وانما ظهر افراده ويقابل الارشاد طلب فعل راجح لرشده والندب طلب فعل راجح لحسنه
ومنها الاباحة نحو كلوا واشربوا وهامعات التسوية بين الفعل والترك والاذن والحل في مقابل الحرمة

والمراد هنا حكم مخصوص من الاحكام الخمسة وهو تجويز الفعل والترك مع التسوية ومنها التهديد نحو اعملوا ما شئتم
وهو التوعد بالعقوبة كما في المصباح فيطلب منه الترك ومنها الاهانة نحو اخسئوا فيها ولا تكلمون والطبع في
النساء ومثل بقوله ثم ذق انك انت العزيز الكريم وقيل هذه التشفي كما يقال ذق العذاب اوليان الاستخفاف
وغير ان التعليل بقوله انك انت العزيز الكريم قرينة للاهانة وهو الاذلال والاستخفاف وفي المصباح
هانيهون هونا بالضم وهوانا ذل وحقر فهو هين واشتهر بمعنى الاستهزاء والاستخفاف وفي المجمع
الصحاح اهانه استخف به ومنها الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون واجمعوا كيدكم في المصباح حقر الشيء هو
قدره فلا يعباء به فهو حقير واحتقره ومثل المجمع وغيره ومنها الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ومنها
الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين وهو مشتمل على الطلب الواجب لكن الملحوظ فيه الاحترام فيطلب لكن
ويحظر لا لان يستعبده حتى يكون ندبا ومنها التعجيز نحو فاتوا بسورة من مثله فطلب منه ليظهر عجزه
ومنها التسخير نحو قوله تعالى كونوا قردة خاسئين طلب معنوي وفي الحقيقة تغيير في الخلق وتبديل فلا اراد
ومنها التمني كقول امرئ القيس الا ايها الليل الطويل الا انجلي بصبح وما الاصباح منك بامثل والتمني طلب
ما لا طمع فيه ومنها السؤال وهو طلب المساوي من المساوي او الطلب حال التسوية ومنها الدعاء وهو
الطلب الاعلى من الادنى على وجه الابتهال والخضوع معبرة في نحو اللهم اغفر لي ولا توجد من الحكيم ثم ولا من
الانبياء بالنسبة الى الامة ومنها قطع الرجاء نحو ارجع ما ثمرة فلن لا اجيبك ومنها التاديب نحو كل مما
يليك ومنها الاستهزاء والسخرية كما تقول لمن يبعثك بالفعل وليس عندك شيء هات لك حصير فيبعث
لك ومنها التشفي نحو ذق العذاب الاليم ومنها الخبر نحو اذا لم تستحي فاصنع ما شئت ومنها الالتماس وغير
ذلك مما لا تنضبط كالشفاعة والتحية والتشبيه والانذار والتعجب والبشارة وغيرها وما ذكرنا
اكثرها ولنا وسنذكر في اثر البحث ان العلاقة لما لهم منها والفرق بينها والعلاقة المعتبرة فيها الكثرة والاجماع
حاصل من الكل على ان الصيغة ليست موضوعة لجميعها ولا بازاء الجامع بين الجميع ولا بين كل بعض
منها ولا بازاء كل منها على سبيل البدلية والاقوال في المسألة على ما وجدناه الايجاب اختاره الشيخ
في العدة والعلامة في النهاية والقاضي عبد الوهاب في جمع الجوامع ونقل عن الشيخ ابي اسحق الاسفرايني عن علمائهم
الحرمين وغيرهما ولعل المراد من القول بالوجوب كما يظهر والوجوب حكاه الشيخ والعميد عن جل
الفقهاء وقوم من المتكلمين وفي التحصيل عن اكثر المحققين والمحكم عن جمهور الاصوليين وهو مذهب
الشافعي وابي الحسين البصري والامام الرازي واحد قولي الجبائي وغيره ابي اسحق والحاجبي
وشراح كلامه شرحا وتعليقا واختاره الاكثر منا كالمحقق والعلامة رحمهما الله وصاحب المعالم

فتكرره

فدس سره وعن الاكثر عدم الفرق بين الايجاب والوجوب في التعبير عن معنى الصيغة وهو ظاهر التهذيب حيث عنون
بالوجوب ثم ذكر الايجاب عند ذكر المعاني التي استعملت فيها الصيغة التي ادعي انها حقيقة في الاول وقال بعض الافاضل ان
الفرق بينهما اعتباري حيث قال هنا نكتة وهو ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس
للفعل منه حقيقة فان القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب
الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار وغيرهم ان الايجاب اسم للطلب حتما وهو
صفة الحاكم من قبيل الافعال والوجوب اسم لكون الفعل مطلوبا حتما وهو صفة للفعل يقال اوجبه الشارع فوجب
الفرق بين صفة المتكلم والامر وبين صفة الفعل والمامور به ثم الوجوب مطاوع الايجاب بل لا انفكاك كل ايجاب
يستلزم اتصاف الفعل بالوجوب من جانب الموجب وان لم يستلزم الوجوب الواقعي او الشرعي الا انه ليس كل واجب
من شخص واجبا حقيقة والايجاب لا يوجب الوجوب الواقعي الا ان يكون الموجب حكيما لا يصدر عنه الخطاء فهي
يدل على ان المامور به واجب بحسب نفس الامر وهو كاشف عنه ونقل الايجاب لله ورسله والاوصياء الايجاب
والوجوب من كل شخص بحسبه فايجاب المولى يقتضي الوجوب منه على العبد وكذا السلطان على الرعية والشارع
على المكلفين والاب على الابن الا ان بعضا منها شرعي وبعضا عرفي وبعضا عقلي ايضا والفارق هو العقل او الشرع
وهذا كامر الشرع والوالدين والمستاجر بقضاء بعد ما امرهن يخاف ضرره فان بعضا واجب عقلا وبعض شرعا
بخلاف المستعلي الذي لم يكن حكيما ولا منعما ولا يخاف ضرره ولم يرد من الشرع وجوب امتثال امره ولم يكن الامر على ما
ذكرناه لا ينحصر الامر في الله ورسوله واولي الامر وهو خلاف مبني وضع الامر على ما استعمل لغة وجعل المحقق الشهيد
هذا خلافا في ان اللفظ اصل حقيقة في الوجوب مع الخروج عن الايجاب دون الوجوب وقال فرقوا بينهما على ما
ذكرنا وقال هذا ايتم على قول المعتزلة دون الاشاعرة انتهى ويتنافى المراد من الوجوب هنا الشرعي لا الشرطي لكونه
مجازا والامر يدل عليه ولا يتعلق الخطاب الامري كما هو مقتضى فهو وصفه وهل المراد العيني التعييني النفسي او يشمل
الكفائي والتخييري والغيري فيستعمل في كل قسم حقيقة يحتمل الاول لكان التبادر على الثاني باعتبار كون الوجوب في
الكفائي ونحوه حقيقة بمقتضى التحديد والتقسيم وظاهر الاصحاب والتبادر في الاول ظهور تعالى ويشهد عليه
مقابلته للقيام الندب ونظائره والمفهوم من الصيغة هو الطلب حتما والخصوصيات يظهر من الخارج ثم اذا دار الامر
بين العيني والتعييني والنفسي مع الكفائي والتخييري والغيري يقدم الاول لشيوعها وظهورها وليس معنى
الامر الوجوب الاخبار بالايجاب ولا طلب الفعل والاذن ومنع الفعل لا انهما مركبان تقييدان لا يصلح ان يكون
للصيغة لكونها مركبا ثانيا الثاني وليس معنى الامر الايجاب والوجوب وهو طلب بل معنى الصيغة امر بسيط اجمالي
يحلل الى هذه العلاقة فان الطلب امر شديد الحاجة الى التعبير عنه ولذا قام منها الحجج بحيث لا يرضى الامر بتركه والذي

ضت اليه فوضع الحكيم لفظا بازائه لبعض الوطرمنه وهذا محل المعاني عدة قضية كالفرس بالنسبة الى
الجسم النامي المتحرك بالارادة ولا بعد في ذلك فالايجاب داخل في الموضوع له ودلالة الصيغة عليه تضمنية بحكم التبادر
ودلالة الآية ونظر الحكمة الاحتياج الى الوضع بازائه وهذا بحسب الجنبة ولا مدخل للخصوصيات المواد الا الجنبة
لا يخرج عن المادة ويدل الايجاب على الوجوب تضمنا على وجه والتزاما على الآخر ويرجح الوجهان الى ان المراد من الايجاب
او الامر جعلت هذا الامر واجبا عليك او طلبت الفعل حتما ومنعتك من الترك فعلى الاول تضمنية والثاني التزامية
لازمة للايجاب ذهنا وخارجا والمنساق من الصيغة الثاني لان صيغة الفعل غير مفهومة منها وغيرها ملحوظة فيها
ودلالة الجنبة من دلالة اللفظ لجماعة من علماء العربية والاصول ولعل السر عدم خلوهما من المادة وقد عنون المرتضى
البحث بان قال هل للامر صيغة تختص ومراده ان الامر الذي قد تحقق انه قول دال وضعا على طلب مخصوص هل له
صيغة موضوعة بازائه فقط حتى يكون الصيغة موضوعة للطلب الحتمي فقط بحيث اذا استعملت في غيرها كان
مجازا ام لم يكن كذلك سواء وضعت الصيغة بازاء معين او يكون مشتركا بينه وبين غيره فلا يرد عليه ما اورد واعليه
وهل الايجاب والوجوب مدلول تضمني للامر او التزامي فيه وجهان اوجههما ان الايجاب تضمني لمفهوم الامر والوجوب
لازم ويجيء تمام التحقيق فيه وذهب جماعة من الفقهاء والمتكلمين كما في النهاية الى ان الصيغة للندب ونسب الى الشافعي
وحكي عن ابي هاشم وقال المحقق ان ابا هاشم قال بانها للندب اذا صدرت من الحكيم وكانت الصيغة في دار التكليف وخيرة
الفاضل القاساني والشيخ البحراني في الدرر الوجوب شرعا وسكتا عن غيره ومر تقي المرتضى وجماعة من زهرة الاشتراك
بين الامر وغيره لفظا والوجوب والندب شرعا وصرح الذريعة انها للوجوب والاباحة واشتهر عنه الاشتراك بين
الوجوب والندب كما ذكره المحقق والعلامة والمعالم وحكى النهاية والعضدي هذا القول عن بعض العامة وذهب
الجويني الى الطلب وادعى ان دلالته على الوجوب بالقرائن ووافقه مثل صاحبي الوافية وحشاها والنهاية والهادي والاردبيلي
كما نقل الزركشي الطلب لغة والوجوب شرعا ونسب الشيعة الى العامة وحكي الاشتراك بين الوجوب والندب
والتهديد والاباحة وحكى التمهيد والعميدي قولا رابعا مع زيادة التنزيه وقيل بالاشتراك بين الاحكام الخمسة وقيل في
احد من الخمسة وقيل بين الوجوب والارشاد وقيل بين الندب والارشاد وقيل بين الثلاثة وقيل بين الوجوب
والندب والاباحة وقيل بينهما مع التهديد والتعجيز والتكوين ونسب الى ابي هاشم وابي الحسين البصري انها
حقيقة عندهما على الارادة فاذا صدرت عن الحكيم في دار التكليف حسن واحتمل الوجوب والندب ويحمل على الثاني حيث لا يثبت
الاول اقتصارا على المتيقن ونقل الابهري ان امر الله والرسول للوجوب وغير المبتدأ موافق للنصوص والمبين
للمجمل والمبتدأ منه للندب ونقل العضدي عن الاشعري والقاضي وحكي عن الغزالي التوقف بين الوجوب والندب
ونقل الزركشي عن القاضي التوقف في الوجوب والندب او فيهما جميعا بالاشتراك اللفظي وحكي امام الحرمين والغزالي التو

بين

بين الوجوب والندب ونقل الزركشي عن القاضي التوقف في الوجوب والندب او فيهما جميعا بالاشتراك اللفظي
وحكي امام الحرمين والغزالي التوقف بين هذه الثلاثة والاشتراك المعنوي وعقل في المستصفى ترديده بين الثلاثة
الاولة لا قوال الا وتقيل الخمسة وعشرين والحق انها للايجاب لغة وشرعا ويستلزم الوجوب بحسبه لزوما
بينا بالمطاوعة والدليل على الايجاب من العقل الحدس من لوازم النقل والكتاب والسنة والاجماع والسيرة والاول
من الاول فهم العرف من صيغة افعل ونحوها الايجاب بحيث يتبادر منها الطلب على وجه التحتيم لا غير والتبادر
فيه علامة لكونه حقيقة وعلامة في غيره امارة مجاز مرجح لكون المجاز اولى من الاشتراك ولذا يفهمون منها
عند الاستعمال عدم رضاء القائل بالترك حتى الاطفال فالجرم يسرعون في الامتثال عند قصد الطاعة و
يخشون عقاب القائل في الترك ان كان متمكنا من المؤاخذة ويشهد عليه صدق تبدل راي الامر ان قال بعد ما
ان شئت لا تفعل فلا تفعل ويؤيده صحة الاستعمال في الطلب الحتمي من غير قرينة بشهادة العرف ويصلح
هذا لكونه دليلا مستقلا للفرق بين الفهم بلا قرينة وصحة الاستعمال كذلك ويتم الدليل باجراء اللغة بضميمة
اصالة عدم النقل من معناها اللغوي الى العرفي المستحدث والشرعي الجديد مضافا الى استصحاب المعنى الذي
الثابت اولا فان القول بان العرفي الواحد الثابت غير اللغوي الثابت في الجملة مبطل لاستصحاب اللغوي من
غير دليل فليس لاستصحاب معكوسا على ان الغالب على كلمات العرف موافقة اللغة والظن يتبع الغالب وهو
معتبر في اثبات الموضوعات فان قلت لا نفهم من الصيغة الترك فضلا عن المنع من الترك قلت مع كون هذا
لا ينافي التحتيم لا عينية يفهم يدفع الاعتراض بان المفهوم من الامر معنى بسيط اجمالي يحلل في العقل الى ما ذكر
كما في لفظ الفرس فانا لا نفهم منه بادي النظر الحركة فضلا عن المتحرك بالارادة لكن عند طرف التحليل يفهم
منه ويفصل المعنى اليه الثاني ذم العقلاء وارباب العرف العرف العبد في ترك الفعل بعد قول المولى له افعل
والذم لا يتوجه الى التارك الا ان يعرف من الامر التحتيم وعدم الرضا بالترك لا ان مع الرضاء وعدم التنصيص
الترك لا مانع منه فلم يتوجه اليه الذم قطعا ولا قبح فيه من جهته وما يرى من ذم العقلاء تارك بعض المندوب
كلبس الفقيه ثوب الجندي وضحك مشيع الجنازة فعند تسليم جواز الحج وحركة الالسنة عليه لاجل
الذم وتشنيع مع الجهال لعدم اللياقة بحاله ولومه على كونه مما لا ينبغي ان يكون عليه واستبعاد ما هو خلاف
شانه وغير طوره واللوم غير الذم والاستبعاد غير الاستقباح والتنزيه غير التقبيح فان قلت الذم فيما نحن فيه
ان تم فهو عند طوعه القرينة على الصباح المطلق وعدم رضاء بتركه لتقصيره به ولا نقاد بخلو الصيغة عن
مصاحبة القرينة قلت الذم متوجه عند فقد القرينة ايضا واحتمال تاثير القرينة في البال فخلاف الاصل والظا
ح مع الوجدان النظر عن جميع القرائن وفرضنا الصيغة مجردة لفهمنا منها ذلك المعنى ونرى ذم العقلاء تاركه

ما هو المبدأ فيها فلا يضر لزوم القرينة ان ثبت عند تجردها الالتفات عنها ووجدان المطلوب من نفس
معنى بها فان للعقلاء ان يأخذ الملزوم من دون لوازمه ويحكم بالاحكام مختصة بمركز المقام على الركيزتها
يستفسر المولى بما امر به ويمتنع العبد منه ولم نجد الفرق بين المقامين وايضا العقلاء يطلقون الذم في
مجرد المخالفة ولو كانت القرينة الا والترتب عليه لعلل باعتبارها واخذ المولى في الدليل تمثيل بل يكون الدليل
اخص من المدعى وهو لا يوجب هذا كونها لبيانه واجبا معنى مستعمل كان فيها موضوعه العالي للادنى في
غيره العالي مجاز بل نقول كل مستعمل للصيغة بدل تحوله على عدم الرضا بتركه واعلم بفرق القائل لكن له
لم يكن كل ايجاب مستلزما للوجوب الشرعي والواقعي فلا جرم خصصناه فان قلت الذم ربما يترتب على
الشيء باعتبار وجوده مع الوجوب والندب لا الواجب فقط قلت هذا مسلم عند ثبوت النقل لا عند
التردد والجهل بوجوب شيء كما هو المفروض فلا يذم العقلاء تاركه هذا قطعا واما الكتاب فكثير منها
قوله عز من قائل لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مشيرا الى قوله تعالى من قبل اسجدوا لادم والذكر
توبيخه تعالى وانكاره على ابليس في هذا المقام يفيد دلالة الامر للوجوب اذ لا توبيخ الا على ترك المطلوب
على وجه الالزام اذ مع جواز الترك يقبح التوبيخ ولابليس ان يقول لم تلزمني ولم تمنعني الفعل وكون
ابليس في مقام التكبر دون المعذرة لو سلم لا يدفع قبح التوبيخ لان المامور ان كان معذورا بحسب الواقع لا
يتوجه عليه الانكار لما له من الاعتذار وان لم يعتذر مع ان القول بان المؤاخذة كانت على التكبر دون التخلف باطل
لتوجهه في الاية الى المخالفة كما لا يخفى على من له تدرب في الكلام فان لكل كلمة مع صاحبتها مقام وتوهم ان
الامر في المقام يفيد الالزام بسبب قرينة التوبيخ دون نفس اصل باطل اذ لا توبيخ الا على المحتوم والحتم الامر قوله
اسجدوا المتقدم اللفظ وقضاء امتثال الشرائع عند التوبيخ مع ان المفهوم من الامر هنا قلت لنا اسجدوا احتمال القيام
القرينة الحالية ليدلهما على الالزام مدفوع بتعلق التوبيخ على نفس المخالفة للامر والامر قوله اسجدوا وضعا على الطلب
حتما وليس هنا الا قوله اسجدوا فلا معنى لوجود القرينة مع ان مقتضى الاصل عدمها ولا اصل عدم [illegible]
في توجه الخطاب الى الملائكة مع كون ابليس من الجن سهل اما لعموم الخطاب للجن وفي ذكر الملائكة التشريف
والاشارة الى كونهم قابلين لتوجه الكلام اليهم والباقون تابعون كما في خطاب السلطان لاكابر القوم او لان
الجن الذي كان ابليس منهم كانوا من الملائكة سميت بالجن لكونهم مستورين كما قيل وعن ابن عباس ان
ابليس كان من الملائكة والاول اقوى فان قيل الاستفهام هنا للتقرير والتثبيت والمراد تقرير ابليس
بالاستكبار ليتم الحجة عليه فعارك التدبر بانه لو كان مقصوده الاستكبار يستحق العقاب والتوبيخ قلت السياق
هنا الانكار وهذا كما تقول لما الذي حداك الى قتل فلان وما الباعث على حملك اياك وما يقربك بابا [illegible]

في ذلك ان الاستفهام محال عليه تعالى في الحقيقة لعموم علمه واحتمال كونه للتقرير مدفوع بما عرفت وبان
الاستكبار كان على ادم ولم يكن عليه تعالى وبالنسبة اليه محض المخالفة فهو للانكار على ان المناقشة
ذلك ولو جوزنا النظر عن ذلك كله فنقول الصيغة تفيد التهديد ولا يجوز ذلك الا على ترك الواجب
ولم يكن ذلك مفهوما الا من الامر دون القرينة لمخالفته للاصل والظاهر والقول بعدم لزوم عرفنا
مع عرف الملائكة ركيك لان مقتضى الحكاية سيما من الفصيح الحكيم ان تكلم بما يفيد من لسان المحكي
وعلى طوره وعلى لسان المحكي منه حقيقته في حقيقته ومجازه في مجازه مع لا يتغير المطلوب ويشتمل على
الفوائد والنكات المعتبرة في المحكي حتى ينطبق عليه بلا زيادة ونقصه فتأمل ومنها قوله تعالى فليحذر الذين
يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه على مخالفة الامر ولا يجوز
التهديد الا ان يكون الامر ممنوع الترك والامر بالحذر كناية عن استحقاق العذاب والمجازاة عليه و
اما لكان للحذر حسن بل جواز فالامر بالحذر هنا للايجاب والالزام اذ لا معنى لندب الحذر ولا يجوز
الا عند قيام المقتضي للعذاب ولا لكان الحذر سفها وعبثا بل قبيحا ممنوعا واذا ثبت المقتضي ثبت
ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب دون الندب ومما يقرب من ان فعل المضارع
يفيد التجدد فالمراد الذين يتجدد دون المخالفة والتجدد غير المخالفة [illegible] لان هذا غير معتبر في امثال
المقامات بل غير مفهوم عرفا منها واذا كان الفعل مستحبا لا واجبا لا يلزم من تجدد عنه الفتنة
ولا التهديد واستشكل هنا بعض الافاضل بانه كيف يمكن بعد المخالفة الحذر عن العذاب الذي احتمه
كما هو مقتضى ظاهر الاية وكذا اصل المخالفة واجيب تارة بان المراد التوبة المسقطة وتارة بان الاحتراز عن
العذاب جائز حال المخالفة لا بشرط المخالفة كما ان الكافر مكلف بالاسلام حال الكفر بان
يعرض عن الكفر ويبدله بالاسلام وتارة بان قوله فليحذر للتعجيز والتهكم اشارة الى انهم لا يقدرون
على الحذر فيقصر الاستدلال او لان الامر بالحذر كناية عن ان المقام مقام العقاب لعلة مقارنته له
او ان المراد الذين يريدون المخالفة واكثرها بعيد جدا وقال بعض الاعلام بان هذا الامر ارشادي و
ليس للوجوب قطعا لعدم العقاب بترك امتثال القول ان تصيبهم فتنة او عذاب فمن من لم يحذر
لا يصيبه ازيد من ذلك من جهة مخالفة امره فلو كان الامر بالحذر واجبا لكان على تركه عقاب آخر وايضا
نقد سبحانه الامرين العذاب والفتنة ولعله من الحوادثات الطارية مع احتمال كونه كالاعراض المفهوم
من قوله عن امره سلمنا لكن لا نفع التحذير عما يحتمل الضرر ولا يناسب التهديد بالتعميم فناسخ عن المحتمل
فلا يوجب الوجوب والجواب ان هذا الامر طلب كثرة وجوبه توسلي يتوقف لئلا يلزم ترك الواجب كما انه

في الحذر عن ترك الصلوة ومعنا كلا نذكر وفي ترك الواجب عقاب لا انه في الواجب لاجل لا لاجل الترك
وفي الواجب التوصلي لاجل ترك غيره اعني المطلوب لاجله فعقابه هو العقاب الذي يترتب عليه فلا يلزم تعدد
العقاب وايضا والمجم الحذر عن العذابين المردد بينهما واجب والفتنة الدنيوية عذاب ولا يلزم ان
يكون العقاب في الاخرة ويشهد عليه سلف الاخبار من تعجيل عذاب المؤمن بالمصائب والامراض
وتقليل الاولاد والاموال وشدة سكرات الموت والاهوال [illegible] وورد من العذاب في المستحبات عاجلا
واجلا فيما الفاق يوجب فيه للاخراو الى موجبه او لا لكنها الموجب لعدم المبالاة للاشارة عن
او ارشاد الى التجنب عما يخشى من الاحكام الدنيوية الموجبة او محمولا على المبالغة فتأمل او مطروحة
والامر بالحذر تنبيه لمن يخاف ان يصيب من بعدهم في المقالة بعد الوقوع وقبله حاصله مع ما مر
من ان الحذر حال المخالفة والدور المدعى في المقام عند كون الامر للوجوب مدفوع بوجود القرينة
الموجبة هنا من الماهية لان طلب الحذر عن العذاب اما باطل وهذا عند قيام المقتضي او واجب
عند عدمه فتأمل فان قلت وجوب الامر وهو المادة لا يستلزم وجوب صيغة الامر قلت الامر هو
القول الدال مصداق وليس الا صيغة افعل وما في معناه بمقتضى التتبع وايضا للمناقش من هذا لما
ورد من قوله تعالى افعل كذا ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون حيث ذمهم على مخالفتهم قوله
اركعوا للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم واعترض عليه اولا بمنع كون الذم على ترك المامور
به بل على التكذيب للرسل بالتبليغ بدليل قوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين فاما على المركب منهما او على
التكذيب او على ترك الركوع للتكذيب واذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال والجواب ان الاولين خلاف الظاهر
من اللفظ لورود الذم على ترك الركوع وكذا الاخيرين مع عدم ضرر احتمال المرجوح في التعليقات
واللفظيات ولا يحل يبطل بقياس الدليل وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي الوجوب كعلم المخاطبين من الخارج بوجوبه على
كل واحد لوضوح مثل هذا الحكم واجيب عن ذلك بان المكذبين ان كانوا غير المؤمنين عنادا لم
يجوز استحقاقهم الذم بترك الركوع والويل باعتبار التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا الذم قوم بتركهم ما امروا
به وعن الثاني بان تقدم ترتب الذم على مجرد مخالفة الامر فيدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة والقول
بان لفظة اذا هو اداة العموم فالذم اما باعتبار عادتهم على الترك او استمرارهم فيه او بسبب اشتمالها
على الطلب لا على مجرد ترك الركوع مزيف لان اذا من اداة الاهمال وصحاح بصدق الترك في ضمن فرد لو

سلمنا كونه للعموم فالمناقش هنا مجرد ربط الجواب بالشرط والمروي ان الاية نزلت في ثقيف حين امرهم النبي صلى الله عليه وآله
بالصلوة فقالوا انا لا نجبي وليس المراد حصول القول بكل فاذا كما هو مقتضى قوله واذا قيل ولا المراد من الركوع
مطلق الانقياد والخضوع ولا يجري الذم في غير الواجب حقيقة فعلم ان عدم ركوعهم من جهة التكذيب
باحد الاعتبارات والوجه ظاهر بادنى تأمل فتدبر واما الاخبار فهي كثيرة جدا منها النبوي المشهور لولا ان
اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقد ندبهم الى ذلك فلولا الامر للايجاب لما صح ذلك ومجرد احتمال القرينة
غير مخرج للخبر عن اعتباره والملازمة بين الامر المدلول عليه والصيغة المستدل عليها ثابتة لان الامر
ما دل على الطلب حتما واللفظ الموضوع بازائه ليس الا صيغة افعل وما في معناها مع دلالة الخبر على المشقة
في الامر لا للالزام ولا للاستقرار فتأمل ومنها ما في الصحيح عن الزرارة حيث سئل عن كيفية صلوة المسافر وعددها
بقوله واذا ضربتم الاية فقالوا لا لم يقل تعالى افعلوا فكيف الوجوب فقال عليه السلام أليس يقول فلا جناح في الحج [illegible] اهل
اللسان والعارفين بكلام العرب وقرره الامام حكمهم بكون افعلوا للوجوب ومنها صحيحة زرارة قال عليه السلام
في بيان وجوب العمرة ان العمرة بمنزلة الحج لقوله واتموا الحج والعمرة ومنها في الكافي عن مسعدة عن وجوب الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر على الامة كلهم انما هو على القوي المطاع العالم [illegible] والدليل على ذلك ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير الخ وفيما ايضا عنه لما نزلت قوا انفسكم واهليكم نارا اجلس رجل يبكي وقال انا عجزت عن نفسي
كلفت اهلي فقال صلى الله عليه وآله حسبك ان تامرهم بما تامر به نفسك وتنهاهم عما تنهى عنه نفسك وفي الاخر عن ابي بصير في
كيف اقيهم قال تامرهم بما امر الله وتنهاهم عما نهاهم عنه فان اطاعوك فقد وقيتهم وان عصوك فقد قضيت
ما عليك وقريب منه خبر آخر ومنها ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله قد خطب فقال ايها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا
فقال رجل كل عام يا رسول الله فسكت حتى اعادها ثلثا فقال صلى الله عليه وآله لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم
فدعوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم لكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما
استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فدعوه وهو كما ترى ظاهر في الدلالة على الوجوب من وجوه الاول قوله قد فرض
ثم اتى بصيغة الامر الثاني قوله لو قلت نعم ان حجوا في كل عام لوجبت والثالث قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما
استطعتم يعني يكون الاتيان بقدر الطاقة والاستطاعة لا المشية وستعرف ان هذا الخبر تمسك اهل
الندب وهو عليهم لا لهم ومنها قوله في مقام التحكيم لهشام حين استحكاه فيشيعهم ومن عبيدة [illegible]
ان يقصه بمشهد منه فقال اذا امرتكم بشيء فصلوا [illegible] مكاتب الاخبار ومتظافر الاثار وانما
ما استدلوا على الوجوب بالاحتياط للقطع بالامتثال حيث وقع الشك لرجحان دفع الضرر المحتمل عقلا
ونقلا القول [illegible] ما لا يريبك فان الاصل في الحكم الشرعي العملي والكلام في دلالة الامر ووضعها بل الاحتياط

عند التعادل فالتوقف ومن الاقوال ما دل على دلالته على الثمانية وما استدلوا عليه بان الوجوب معنى
شديد الحاجة كثير الدوران فيجب وضع لفظ بازائه وليس له الصيغة موضوعة لثبوت مثل اللزوم و
الوجوب ونقاد بينهما مع انه معارض بالندب والقدر المشترك ودعا يكفي الوضع للطلب وتخصيصه
من القرائن ثم اما الاجماع فمحصله مستفيض جدا والسيرة جارية والطريقة مستمرة من الصدر الاول الى
نحو ملتنا بذلك ولم يزل العلماء يحتجون بالاوامر على الايجاب من دون رعاية القرائن ومن غير ان ينكره
الخصم مع كثرة المناظرات وتلقي الخصم استنادا حدهم في رد مقصدهم الى ما اشتمل على الصيغة بالوجوب
ولولا دلالتها على الايجاب مسلما الساكت عليه ذلك مع تشبثه في الرد بالامور الضعيفة والخفية بل ذلك
طريقة اهل الحرف والصناعات وكل من رجع الى رئيس او معلم وهذا في الحقيقة مدرك تحصيل الاجماع وذكره
جماعة منهم السيد في الذريعة حيث احتج بان طريقة الصحابة والتابعين وتابع التابعين وسيرتهم في حمل
الاوامر على الوجوب قال واما الصحابة فلانهم لا يختلفون في هذا الحكم وان اختلفوا في موضوع هذه الالفاظ لغة ولم
يحملوا ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه واشار اليه بما ذكره من صيغ الامر ودلالتها على الايجاب وغيره مما ذكره
فبهذا الذي ذكرنا غنية لكون الصيغة للوجوب **تكملة** ربما يتوهم بان الامر ان كان للايجاب او الوجوب يشكل
صحة استعماله في المعاني الاخر لفقد العلاقة بينهما وبين كثير منها وصعوبة التمييز بين ما يدل منها كالارشاد والندب
والاباحة والتسوية والانذار والتهديد وخفيت الثمرة بين بعض الاقوال والجواب بانه قد تقدم معنى
الايجاب والوجوب والفرق بينهما وعلاقة اللزوم فيهما وكذا الندب والتسبب به وبينهما والعلاقة الطلب
الراجح والثمرة ظاهرة من الحمل على الحقيقي منهما حتى يثبت خلافه وقد عرفت المراد من الارشاد واستعمال الامر
للوجوب او الندب في الارشاد من وجوه احدها ان يكون المعنى ارشاد الى المكلف الى العلاقة الجامعة الطلب
العائدة او الرجحان وحسن الفعل المتعلق به الخطاب الثاني ان المراد الطلب لكن صورة والمقصود الارشاد وجعل
في صورة الطلب ايماء الى انه مطلوب وعمل التكلم بوجوب او ندب على المخاطب ذلك لتعلق العناية به فيشتمل على
نوع مبالغة والثالث ان المراد الارشاد في الصيغة الطلب الراجح لكن المطلوب منحصر الى ما يعود الغرض به الى
المصلحة الكائنة له ان اراد حصول هذه الملائم او رفع المنافر فعل كذا وانما الوارد اللفظ صادر لانشاء الحكم
والطلب باعتبار حصول لغرض التكلم وان كان نفعه عائد الى المخاطب وبينهما فرق دقيق والاول يعتبر به الارشاد
والثاني الندب وبان لم يعتبر اللزوم والوجوب ان اعتبر الارشاد طلب راجح ليرشد والندب طلب راجح ليستعبد
كالوجوب وقد عرفت معنى الاباحة والفرق بينها وبين الوجوب والندب كالثمرة ظاهر وبينها وبين التسوية
ان الثاني يحصل من مجموع الامر والنهي كقوله اصبروا او لا تصبروا او ولو من الصيغة والثاني لازم للاول

بحسب المفهوم وقبل الحصان سنتم انا امركم به وان لم تشاؤا فها الكم عنه وفيه نظر والتهديد قواعد بالعقوبة
كما في المصباح فيطلب منه الترك والعلاقة بينه وبين الوجوب والندب التضاد وجعل في صورة الامر ليبالغ
فيه حتى كان صار مطلوبا والغرض تشديد تخويف العقاب عليه ويمكن ان يبقى التهديد لاخراج المكروه في صورة
الطمع ظهور القدرة والاستيلاء دون الانذار والاهانة ليست كالارشاد في احتمال كونه للطلب لانه غير مفهوم
منه عرفا لا صورة ولا حقيقة بل تنزل الاهلية لوجود المقتضي منزلة الوجوب او الندب بقول الجلوس مع الشاء
وامل الجلوس معهن حسن مطلوب والجامع هو وجود المقتضي والفرق بينها وبين الاحتقار ما عرفت
انها بمعنى الاذلال والاستخفاف الظهور ومنشئ تقسيم او في الامتهان وانه لبيان القدرة عليه وعدم
المبالاة به اصغر في قتله فان مع احتقره هان قدره فلا يعبا به والعلاقة بينه وبين الوجوب والندب
انه اخرج مخرج المطلوب لاظهار عدم المبالاة واظهار انه مطلوب مراد منك والاحتمالات الثلث في الارشاد
جارية فيه والامتنان معناه ظاهر والربط انه من يريد اظهار المنة لمعرفتهم عليه تعالى بالطلب ويخرجه مخرج
التلبيان تمكنهم من التصرف فيه وسهولة تناوله والقدرة عليه وكونه مرغوبا اليه كالماموريه والاكرام
معناه ظاهر وهو مشتمل على الطلب الراجح لكونه ويعظم والوجوب كالندب ليستعبد والتعجيز طلب الامر
منه او تنزله منزلته ليظهر عجزه بتدعي ان هذا مطلوب فيستلزم بيان العجز وهذا كتعليق الشيء على المحال فان
قلت هذا مطلوب ان يقدر عليه لكنه محال او تحريض ليظهر عجزه فان الخصم يلتبس بمدفع ستر الخصم بتمام التحريض
وبعض في مقام التحامل حتى يتوسل بكل ما يقدر ولم يبق له بعد العجز ادعاء والتكوين فيه طلب حقيقي فهو قسم
من الامر ايضا الا انه يخاطب الحكيم المعدوم فنزل منزلة العبد المثل تنبيها على قدرته الباهرة ليوجد ونظم القدرة
والتكوين في الايجاد والتسخير في التغير او تبديل الارادة والتشفي معناه ظاهر فكانه شيء مطلوب له اهلية الوقوع
ويليق بالوقوع كالماموريه والعلاقة بينه والمعاني الاخر ظاهرة اما الثمرة بين الاقوال فكثير منها ظاهرة وفي
الاشتراك اللفظي باقسامه في الاحتمال حتى يظهر التعيين من الخارج او يكون احدها اظهر والقول بالحمل على الندب
لانه القدر المتيقن حتى يظهر الوجوب ولعدم معلومية المنع من النقيض والاصل براءة الذمة فيسد
لان عدم المنع من الترك في جانب الندب فيه خوض في التكليف حتى يعارض بمثله والزيادة في جانب الندب ايضا
موجودة فالاصل عدمها ايضا والقول بان الندب طلب راجح فيجب الوجوب باطل لان المعتبر فيه عدم المنع
من النقيض وفي القدر المشترك يحمل على الاعم حتى يظهر الاخص وما ذكر ظهرت ثمرة باقي الاقوال **وصل** قال
الفاضل الباقي العالم صاحب المعالم فائدة تستفاد من تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال الصيغة
في الندب كان شايعا في عرفهم بحيث يصار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة

عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر منهم عليهم السلام انتهى والظن
كالمسروق مما اعترف به من دعوى السيد الاجماع على حمل الاوامر الشرعية على الوجوب التناقض ويمكن دفعه بان المراد
من الاول الاوامر من الائمة ومن الثاني الاوامر من السنة والكتاب او الاول التحقيق والثاني مماشاة وفيها تامل
او الثاني المجردة عن القرائن والاول المقترنة بها لكن شيوع الاطلاق من القرائن وفيه تامل ايضا لانه مع تسليم
الاجماع عن الصحابة في حمل الاوامر على الوجوب لا يقتضي الترديد وقوله من المجازات الراجحة اما بالنسبة
الى المجازات الاخر فقوله المساوي احتمالها صفة مخصصة او هو المعبر عن هذا القسم من المجاز كالحكم كانه
يسمى بالمجاز المشهور وهذا التسمية يظهر من كلام بعض الاصوليين فقوله المساوي احتمالها صفة كاشفة اذا
عرفت المراد فاعلم ان اللفظ المستعمل في المعنى المجازي من اول استعماله الى وصوله حد النقل له مراتب احدها
ان المتبادر هو الحقيقي والمجاز مرجوح مفتقر في الارادة الى القرينة الصارفة والمعينة الخاصة الثاني انه
من غلبة الاستعمال في المجازي وشيوع تعلق الارادة به عند الاطلاق بلغ مرتبة التساوي في الحمل لكن بملاحظة
قرينة الشهرة الثالث انه وصل حدا في كثرة الاطلاق اللفظ عليه حتى يرجح في النظر حمل اللفظ عليه لكن من
جهة ملاحظة الشيوع وباعتبار قرينة الشهرة والرابع انه اقضى امره في الاشتهار ومال درجة الاعتبار
بحيث لا يفتقر الحمل الى ملاحظة الشهرة وان كانت هي المرجحة والخامس يصل بحيث يتبادر من اللفظ من دون
التفات الى الشهرة وغيرها من القرائن بل يفهم من اطلاق اللفظ لكن لما كان المعنى الحقيقي ايضا يتبادر هو ايضا
من مجرد اللفظ عند الاطلاق يكون اللفظ مشتركا بين المعنيين الا ان الوضع في الاول تعييني وفي الثاني تعيني
والسادس هو الخامس في النسبة لكن مع هجر الحقيقي بحيث صار الامر منعكسا ويكون اللفظ منقولا والامر في
مرجوحية الاول ظاهر والثاني فرضي باطل ان اراد التساوي في الحمل على ان المراد ان الحقيقة متقدمة الا بالقرينة
الصارفة او حصول النقل كما مر وكذا الثالث والرابع وقد سلف منا فساده او عدم تحققهما وانه محض فرض عقلي
ومجرد احتمال تقديري لانه تحقق وفاق للسيد السعيد البحر الحبر الفريد الاعلم الامام الاستاد نور ضريحه الخامس
وكذا مع وجوده خارج عن المجاز كالسادس لانه مشترك على نحو والسادس منقول ولو سلمنا الجميع فكثرة
الاستعمال في الندب غير معلوم لان المندوبات انه سلمنا انها اكثر بحسب الانواع والافراد لكن زيادة الاهتمام
المتعلق بالواجبات حمل على ان الواجبات كثير السؤال عنها لشدة حاجتهم ودواعيهم اليها ونقل السؤال و
الدواعي الى المستحبات مضافا الى كثرة اجزاء الواجبات وشرائطها ومقدماتها ومقابلتها واحكامها
وخفائها والاختلاف في الفرق فيها والاغراض متعلقة بها والعادة جارية بتكاثر الاخبار فيها وتكثر عن
الوقوع عن البيان كما لا يخفى على المتتبع والسر في ذلك كثرة السؤال عن الواجبات لكثرة الدواعي والجواب

عنها الرفع الحاجة مع ثبوت كثير من المستحبات من جهة الاجماع او علو جها الجمع بين الاخبار او من العموم
او الحمل او التاسي وفعل المعصوم او تقريره ولو سلم اغلبية الامر في الندب مطلقا او شرعا لكن بحيث
لم يحتج الى ملاحظة الشهرة ممنوع ولو سلمنا هذا فالترجيح المجازي على الحقيقي فاسد بمقتضى الاصل والقواعد
المذكورة في الاطلاق ويشهد عليه حمل العام المخصص مع شيوع التخصيص بحيث قيل ما من عام
الا وقد خص على العموم حتى يظهر التخصيص فلو كان للغلبة تاثير لاثر فيه وقد عرفت في بحث الحقيقة عدم ثبوت
ترجيح على الحقيقة ترجيحه على الحقيقة بل ثبوت ترجيحها عليه سلمنا الشهرة والتساوي في الحمل او الاجمال
لكن هذا بالنسبة الينا حيث اجتمعت عندنا اخبار الائمة لا بالنسبة الى كل راو وفي كل وقت بالنسبة الى كل
امام والمعتبر فهم الرواة ودون الصدور ووجوب الشهرة فيه محل تامل سيما الاحاد الرواة فان الشهرة
بعد ما صدر عنهم لان الصدور منهم بعد الشهرة وكم من فرق بينهما وعلى فرض الاشتهار قبل الصدور
فبلوغها حد الترجيح في زمن اي واحد ممنوع والا عم من عدم علم الرواة بها ويشهد عليه مناظرات ابن
مسلم وزرارة وغيرهما مع الامام للتعليم او رفع الشبهة واستدلالهم بالامر على الوجوب من غير ان ينكرهم
واستدلالهم بالآية مع ما عرفت من نقل اجماع المرتضى من حمل الصحابة الامر على الوجوب وهكذا التابعين
وتابعي التابعين الى عصره فكيف يمكن ادعاء اغلبية الاستحباب وترجيح الحمل على الندب ثم احتج القائل بانه
بامرين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم حيث رد الاتيان بالمامور به المشيئة
وهو معنى الندب والجواب منع الرد الى المشيئة بل الى الاستطاعة والقدرة وهو يدل على الوجوب فان رده
الى الاستطاعة غير معقول سلمنا الرد الى المشيئة ولكن لم يدل على نفي الوجوب بل على نفي وجوب التكرار فان
المعنى ايتوا منه ما شئتم وذروا ما لم تشاؤا الرجوع لفظ ما الى الافراد فلو لم يكن بالنوال ان شئتم لكان الحكم
مع ما عرفت من تمام الرواية من صدرها فقد فرض عليكم الحج ولا لدلالة على الوجوب بوجوه كما تقدم
في ضمن اخبار الوجوب وايضا بيان الحج يشعر بعدم كونه للندب والا لما احتاج الى البيان لمعرفة اهل اللسان
ما هو كثير الدوران فهم وايضا رد التكليف الى مشيئة العباد لا يشبه احوال الشرع وطريقته كما يعرف بالتتبع
مع انه يصير قرينة على ان الامر للندب وهذا من بيان قاعدة كلية في امره والكلام في الصيغة لغة ثم مع ان
المناقرة ان لفظة تولى المقام لمطلق الطلب لانه في مقام التحريص والارشاد والتعبير والثاني بعدم فرق
اهل اللغة بين السؤال والامر الا في الرتبة فان رتبة الامر اعلى والسؤال يدل على الندب فكذا الامر والا يكون
بينهما فرق آخر والجواب بمنع دعوى التساوي ولم يسند والاصل معروف وامام معتمد وان صدر من
بعض فلا يلتفت اليه لخصوصه وهذا الخطب الجليل الذي هو معركة الاراء وقال الاكثر بالوجوب فيه وصرح

جاعة بخلافه فهو الفرق منهم سلمنا ذلك لكن نمنع عدم ايجاب في السؤال وان يستلزم الوجوب شرعا و
لذا لم يرض السائل ترك المسؤل وانه لم يلزم على المسؤل عند القبول فتدبر واستدل القائل بالاشتراك
لفظا بالاستعمال فيما يشترك اللفظ والاصل في الاطلاق الحقيقة والجواب ما عرفت من ان نفس الاستعمال
اعم من الحقيقة والمجاز وقد ثبت كونه للوجوب فقط مع ان المجاز خير من الاشتراك بعد تسليم كونه حقيقة
في الوجوب واحتج من قال بالوجوب شرعا فقط احتجاج الصحابة على بعض الفقها فاستدلالهم من جهة
لا اللغة والاصل عدم الحوق وضعه بعد والاجماع لا ينافي كونه حقيقة في اللغة وقد يستدل بالايات و
الاخبار نحو قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان
والجواب منع كلية الكبرى ان اراد مطلق الطاعة وامتثال المندوب طاعة قطعا الا ان الانهيا كالامر وغيره
وان اراد الطاعة الواجبة لم يتم الانتاج لعدم كلية الكبرى فان الحاصل ترك بعض الطاعة عصيان وايضا
لو تم الدليل يجري في اللغة ايضا ولا يختص بالامر الشرعي ونحو قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن
تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ونحو الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة وان طاعتهم مفترضة
والجواب عن الكل بان الطاعة هو الانقياد للامور والاذعان بالحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب
ولا يدل ما ذكر الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلب بصيغة افعل مع ان الطاعة
الائمة فيها في مقام الرد على الجبت والطاغوت واشياعهم كما لا يخفى والاقرب بناء على من المدعي حجة
القول بانه للقدر المشترك كالطلب والاذن وغيرهما ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل
لو ضعها لكل منهما او لاحدهما فقط والجواب المصير الى المجاز وهو الندب لدلالة الادلة ولان المجاز خير من
الاشتراك لثبوت الوجوب مع انه لزوم المجاز على ما ذكره اذا استعمل في كل المعنيين بقيد الخصوصية مع ان
لزوم المجاز هنا اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يقال التساوي من جهة الاستعمال العموم
المجاز وهو مجاز شايع ولذا كان توهم صاحب المعالم انه المتوقف بانه لو ثبت الوضع لشيء
منها ثبت بدليل والدليل منحصر في الدليل اما عقلي ولا مدخلية للعقل فيها واما نقلي والاحاد لا
يفيد العلم والمتواتر غير متحقق لوجود الاختلاف والجواب منع الحصر لوجود الثالث وهو العقل
بضميمة النقل وملاحظة اللوازم والقرائن وثانيا بكفاية الظن الحاصل بالاحاد في الموضوعات و
ثالثا بعدم منافاة التواتر للاختلاف كما في النبوات وربما يحصل عند قوم دون اخر حقيقة
اذا ورد الامر عقيب الحظر الثابت من الامر والمظنون كما هو صريح الاينس والقوانين او المتوهم
كما هو صريح القوانين وظاهر الاينس ومقام الاستيذان كما في النهاية وعن فخر الدين او مع تجويز

السائل الحظر كما في الوافية والاينس او الحظر التنزيهي ايضا كما في الوافية فاختلفوا بعد الاتفاق على
رفع المنع المحقق والمحتمل في تعيين المراد منه حقيقة او مجازا والخلاف منسوب الى القائلين
بكون الامر للوجوب كما هو مصرح العميدي والعضدي والمعالم وشرح المنهاج وغيرها وصريح
التمهيد والنهاية والمراد ان الانتقال في المقام عن معناه الاصلي والتغير عن موضوعه الاولي فهو
مخصوص باهل الوجوب فان تكلم فيه من لم يقل بالوجوب فعلى تقديره وفرضه ولذا قال السيوري
هذه المسئلة مبنية على ان الامر للوجوب ويشهد عليه ان الاقوال في المسئلة غير متصورة بالنسبة
على تقدير كونه لغير الوجوب ابتداء والتحقيق ان التخصيص بالقائلين بالوجوب ان كان لعدم
تصور النزاع عند غيرهم فباطل لانه متصور عند القائلين بالندب ايضا والقول بالوجوب باعتبار
كون الامر مبتدأ للوجوب كما يدل عليه دليلهم فيرجع الى القول بكونه كالامر المبتدأ التزام بوجوده
هذا القول في المسئلة وايضا منقوض بالقول بان حكم المامور في المقام كالحكم قبل الحظر وان كان
لحصول النزاع بين القائلين بالوجوب على سبيل الاتفاق لعدم تعرض غيرهم للمسئلة فهو باطل ايضا لوجود
النزاع من غيرهم قديما وحديثا لا وجود عدم عدم تخصيص النزاع بالقائلين بالوجوب فتم وبالجملة الى
الاكثر كما هو مصرح بالاكثر كالذريعة والعدة والنهاية على ان المراد منه الاباحة اما حقيقة عرفية
او شرعية كما في الاينس او مجازا لمكان غلبة الاطلاق والتبادر والاستعمال المصرف عن معناه الحقيقي
الى المجازي على المعنى الى الاباحة بالمعنى الاخص لا نسلاخه عن الطلب كالايجاب فيستوي فعله وتركه و
الاعم المرادف للاذن لانسباقه الى الذهن والتحقيق التعيين بين اقسام الثلاثة بالقرينة او الاباحة
الاصلية لخلو الفعل عن الخطاب الشرعي عند رفع الحظر فيرجع الشيء الى الاصل وهو الاباحة بمقتضى
العقل لانه ان ثبت بالشرع حكم بين الاباحة الاصلية والحظر فيرفع بالحظر والحظر بالامر فيرجع الامر الى الاباحة
وان لم يثبت فبعد رفع الحظر يرجع الحكم الى الاباحة ايضا فتامل وقال جماعة بالوجوب في المقام ايضا
كالمحقق والعلامة وصاحب التمهيد والشيخ الجواد وابي اسحق الشيرازي والقاضي ابي الطيب و
ابي المظفر السمعاني والرازي والبيضاوي وقيل مقتضاه الندب وقال المرتضى والشيخ بان حكم الامر
في المقام حكم الامر المبتداء ان كان للوجوب او الندب او الوقف بين الحالين هو كذلك بعد الحظر ولعل
كلامهما عدم اختلاف معناه بالنسبة الى هذا المقام ويتحد مع قول من قال بالوجوب ايضا في النتيجة
فتم وقيل هو تابع لما قبل الحظر في الحكم فانه مع قطع النظر عن الحظر ان كان مباحا في مباح لارتفاع
الحظر فيرجع الى حاله وان كان الحكم في الشيء الندب قبله فهو مندوب وان كان الوجوب فهو واجب

فيتبع الحكم المبتدأ لا المعنى المبتدأ من لفظ الامر وقال في الاينس هو مشترك بين الاحكام الثابتة
قبل النهي وهي الوجوب والندب والاباحة وحقيقة شرعية وعرفية فهو لغو لوجوه وعبارة ترجمة و
قال في الوافية لا يدل الا على رفع المنع وهو الاذن في الفعل مشترك بين الاباحة والوجوب والندب
واختاره الاستاد الاعظم نور ضريحه في الفوائد الحائرية واختار الشارح السيد الصدر الشيخ
وقال والحكم الله فيما بعد الحظر كما هو في غيره اي القدر المشترك بين الوجوب والندب والخصوصيات
مستفادة من الخارج وتوقف امام الحرمين وتوقف الحسن في المقام مع قوله في الامر بانه للوجوب
وقيل تبعيته قبل الحظر اذا علق الامر بزوال العروض النهي فالاقوال ستة منتهية الى اثني عشر استدل
القائل بالندب باستعماله في كلام الشارع كثيرا نحو فاذا تطهرن فاتوهن من حيث امركم الله والجواب
اولا بالنقض فقد استعمل في غير الندب اكثر من الاستعمال فيه وثانيا بان الاستعمال اعم من الحقيقة ان
كان المراد المجازية بقرينة الغلبة وكذا التبادر لا للاستعمال واستدل ايضا بانه انسلخ عن التحتيم بعد رفع
الحظر وبقي على مجرد الطلب والاستدعاء وهو معنى الندب والجواب بان رفع التحتيم من جانب الترك
لا يوجبه بالنسبة الى جانب الفعل فان العام لا يدل على الخاص ورفع الخاص لا يستلزم رفع العام
استدل القائل بالوجوب بان المقتضي موجود والمانع مفقود اما الاول فللادلة الدالة على الوجوب
واما الثاني فلان رفع الحظر اعم من الوجوب والعام لا ينافي الخاص وبان بعد رفع الحظر العقلي للوجوب فكذا
بعد الحظر الشرعي لعدم الفرق بعد العقل الا كما في الصلوة ورجم الحاجب واشباهها موقع وهم العقل بحظره او
ميل اليه ومع ذلك الامر فيها محمول على الوجوب وبان المراد في مثل قول المولى لعبده اخرج عن الحبس الى الخارج
للوجوب ويشهد عليه قوله تعالى واذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
الهدي وامر الحائض والنفساء بالصوم والصلوة بعد رفع المانع والجواب عن الاول ان المانع ليس
رفع الحظر بل التبادر الاستعمال في الاباحة كما سيجيء انشاء الله وعن الثاني بمنع القياس مع وجود الفارق
بمقتضى فهم العرف فتم وعن الثالث بان النزاع في رفع الحظر من حيث هو ومع ورود الامر فقط من
دون كشف او شيء آخر والامر في مثال الحبس في المكتب ليس واردا على ما في عنه بل المحظور خروجه عن
الحبس والمامور به خروجه ذاهبا الى المكتب وقوله تعالى فاقتلوا المشركين لرفع الحظر والوجوب لعله ثبت
قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق او لا دلة الجهاد من الفروض الكفائية وكذا في حلق الحاج
والنفساء لان القيد غير النسخ ووجوب الحلق ثابت بدليل خارجي كالاذن لك ولا معنى للاباحة ويحض
هذه الاجوبة نظر سيذكره عند تحقيق المسئلة انشاء الله احتج من قال بان معنى الامر في المقام كغيره بان

الوقوع بعد الحظر غير مؤثر في التغير من دون دليل والجواب بوجود الدليل الاقوى احتج من قال
بتبعية الحكم لما قبله ان الحكم السابق زال بالحظر فاذا زال الحظر يرجع والجواب ان زوال الحكم السابق
لعله لعله زوال المقتضي او وجود المانع الاخر او المركب منهما فلا يلزم رجوع الحكم السابق والرجوع
يحتاج الى دليل مع ان مدلول الامر في المقام غير منحصر في رفع الحظر فتم واستدل صاحب الاينس
والفوائد بالتبادر صحوا جيبا بالمنع الكلم واستدل القائل بانه للاباحة بعد الحظر حقيقة بالتبادر
العرفي فان السيد اذا منع عبده عن فعل شيء ثم قال افعل هذا يفهم الاباحة والتبادر علامة الحقيقة
وبالاستقراء وبحمل الشيء المشكوك على الاعم الاغلب فان من تتبع الاوامر الواردة بعد الحظر يجدها
للاباحة غالبا كقوله تعالى فاذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة فانتشروا وكقوله كنت نهيتكم
عن لحوم الاضاحي الا فادخروها والجواب ان الاوامر الواردة بعد الحظر في الكتاب والسنة كثيرة جدا
لكنها مختلفة بحسب المراد اباحة وندبا ووجوبا بحيث لا ينضبط ولم يكن على نسق واحد ولو سلم
الغلبة فهو شايع يفيد الحقيقة لثبوت وضع اللفظ لغيره في غيره والتبادر للاذن والاباحة فيه
في المقام ممنوع والملازمة العقلية بين الاذن والاباحة بمعنى ما تساوي طرفاه ظاهر الفساد والنوع
الجليل غير ثابت لغة ولا عرفا ولا شرعا فان مفاد الامر هو الاذن والرخصة لا ازيد بشروط نكتة الاول
وقوعه بعد الحظر وشبهه الثابت او الظن او المحتمل شبهها او بعد الاستيذان والاستشفاع
في الفعل والثاني رغبة المامور فيه الثالث علم الحاظر برغبته فمع الثلثة المساق منه الاذن قطعا
ويلزمه رفع الحظر والقول بان المساق رفع الحظر ويستلزم للاذن ناش عن عدم التدبر بشهادة
الوجدان فانا اذا راينا ان المولى يمنع والعبد يستشفع ويستاذن للاتيان فالمولى افعل فهم الاذن
بالبديهة دون الطلب وكذا اذا سئل العبد وان لم نفهم من المولى المنع لان السؤال ظاهر في تخيل المنع وهذا
بخلاف ما اذا لم يرغب العبد في الفعل بل يرغب الترك او لم يعلم الحاظر رغبة الفاعل في الترك او لم يحتمل الحاظر
ولا يتوهم العبد الحظر ولا يسئل الاذن فاذا امره بفعل لا يعطي الحكم المذكور وللثالث وفاق وانتفع وكذا
الاولان في الحكم لان مجرد الوقوع بعد الحظر غير لازم لمجرد الاذن لامكان اقتضاء المصلحة منع الشيء اذن
وعلى حالته اقتضائها في نفس او حال امر طلبه على وجه التحتيم او غيره فيوجبا او يندب فمع اجتماع الشروط
المساق من الصيغة الاذن والرخصة لكن على وجه التجوز وهي قرينة لان هذا المعنى غير متبادر من
نفس اللفظ حتى تكون حقيقة بحكم التبادر بل ينساق منه باعتبار القرينة ونفس الصيغة من حيث
هي لا ينساق منها الا الايجاب فعبرة من قول الابل لابنه اخرج بعدما استيذان ابنه للخروج واستشفاعه او لعله

معه الخروج ويقبط الابناء بخ من دون شئ منها فان الجزجة الاخير عند عاصيا بخلاف الاول فبطل قول
الحاجبي بالحقيقة الشرعية في الاذن لكثرة الاستعمال وقول الاخرين بالحقيقة اللغوية لانسباق الاذن
واصالة عدم النقل بل نقل هذا ظاهر قول الاكثر في الاباحة حيث قالوا الامر بعد الحظر للاباحة
لكان لام الاختصاص فقد رجح الامر الى ان الوقوع بعد الحظر هل هو قرينة صارفة عن الوجوب الى
الاباحة الخاصة ام هو في مقام الحظر للاباحة فالحاصل الامر على قسمين في مقام الحظر والتخيير وفي الاول
للاباحة ومنه الاقوال الاخر وفي الثاني للايجاب ومنه الاقوال الاخر فان قلت اي بحث في كونه حقيقة
خصوصية في مقام مخصوص قلت اولا المعهود في الوضع الوضع مطلقا من دون اختصاص بمقام دون
مقام ولا نظير له ومثل النكرة في سياق النفي ومقام الامتنان ومقام البيان وضمير الفصل وتقديم ما حقه
التاخير وامثالها من عوارض التركيب وهي حقائق عرفية نوعية او المقامات قرائن منها ان كل لفظ لم
يفهم معنى باعتبار التركيب والمقام لاختلاط الحقائق والمجازات فدلت الوقوع بعد الحظر شرط الوضع
لم قلت على هذا يتبادر المعنى المجازي مع القرينة والقرينة شرط والشرط داخل في الحقيقة فالاسد مثلا للرجل
الشجاع باعتبار وقوعه قبل قولي يرمي ولا امر بشرط صدوره عن العضو حقيقة في التهديد وعن المتشهي
في التشهي وهكذا وجميع ذلك فاسد فان المدار في التبادر على تجرد اللفظ عند الاطلاق وان قلنا مع قطع النظر
عن غيره نحو امر التشرك التلثة للاذن تجوزا ويفهم الحظر لازم ويفهم الاباحة والندب والوجوب
من القرائن **حقيقة** فان الامر المطلق المجرد من دون تقييد وضعا بالتكرار والمرة قد تشاجر
اهل الاصول في دلالة الامر وضعا بالنسبة الى المرة والتكرار واختار المحققون كما هو المستفيض العدم وانه
لطلب الماهية ومحو ما ليس لا وذهب الاستاد واصحابه والمعتزلة وابو حنيفة كما نسب اليهما الغزالي الى القول
بالتكرار بحسب مدلوله الحقيقي وقال الكثيرون ومنهم ابو الحسن بالمرة على مقتضى الوضع ونقل بعض
الافاضل القول بالاشتراك اللفظي بين المرة والتكرار ونسبه العلامة اعلى الله مقامه في كتاب النهاية الى
السيد المرتضى ويشهد عليه نقل عبارة الذريعة في المقام واجراء دليل المشهور عنده لاستعماله فيهما و
الاستعمال عنده دليل الحقيقة ومقتضى صدر كلامه القول الاول حيث احتج بان المعتبر في المدلول حقيقة
ما يتناوله اللفظ والمرة والتكرار خارجان عن مدلوله لان المفهوم من لفظ الامر هو الماهية والذاتيات
العلامة في باب هذه المقالة ويجيء ذكر القول بالوقف عن الذريعة وارجاعنا اياه الى الاشتراك و
توقف الوالحقيقة مترددين بين مقالة اهل التكرار وكلمة ارباب الوحدة على ما قرره الاكثرون فتوقفوا على
الوضع ومدلوله الحقيقي ويتعلق عليه دليلهم الاتي ولم يتوقفوا في المراد عند اطلاق اللفظ باعتبار كونه

مشتركا

مشتركا لفظيا كما فهمه العلامة في النهاية وبنى عليه علم الهدى اي ما هو الحق عنده مذهبا واستدل عليه
بادلة الاشتراك وتوقف في المحصول في بيان علة الوقف وطول حيث قال ونقض ما لا ادعاه كون اللفظ
مشتركا بين المرة الواحدة والتكرار اولانه لا يدرى المتجوز انه حقيقة في المرة او التكرار انتهى فانتقل
في المسئلة الى الخمس وبنا على ذهاب النهاية والذريعة ومحمل المحصول في بيان الوقف الى الاربعة ثم وقع
الاختلاف في تفسير الاقوال الثلثة الاولى حتى اتخذ المتفرقون ما فهموا منها مذهبا فتشتت الاقوال
وتطرق عليه الاحتمال فذا جوم الكلام بحر الا[illegible] لتفصيل المرام وحلية الحق في المقام فاعلم ان على التحقيق بان
المطلوب في الامر هو الطبيعة لا بشرط فيتحقق الامتثال بايجاد المكلف فردا منها قطعا بلا نكير ولا يتحقق اثم
على ترك الزائد على الواحد عند اهل الكلام وانما الكلام في المتعدد دفعة وجمعا او واحدا عقيب الاخر بحسب الطلوع
والامتثال ومراتب الثواب فمنهم من يحكم بان الطلب متعلق بالماهية المطلقة وهي الحاصلة او كل فرد من
احد الافراد فتحقق الامتثال معه فلا اثبات لصاحبه من الفرد الاخر ليس بامتثال على حدة الفرد فلو كان
يؤمر بالعتق فعتق رقبتين بايقاع واحد فان المطلوب من الامر هو العتق ويتحقق باحديهما الا ما يقع
العتق بينهما فرقة فبق ويتعين المطلوب منهما بالقرعة او الاختيار وكذا ما ورد من الفرد عقيب الاول
فما عدا الحصول للامتثال بالاول ولا يعقل الامتثال بعد تحقق الامتثال لان الامر عنده ان ما فوق
الواحد مسكوت عنه نفيا واثباتا والواحد لابد منه في الامتثال والا لم يكن ممتثلا للامر وهو الحق الحقيق
لان بعد ما فرض ان المطلوب بالامر هو الماهية الكلية يعلم ان الواجب الاتيان بما يتحقق به ويشهد العقل والعرف
تحققها بالمرة وعدم المدخلية في الامتثال للزائد ومنهم من قال بما ذكر مع كون ما يصاحب الفرد مندوبا
او مثابا فان كان المصاحب واحدا فمستحب وان تعدد كان زائدا فيه فردا لا استحباب او الثواب على حسب
زيادة الافراد المقترنة وفيه ان الاستحباب حكم شرعي لابد له من دليل والثواب له ماخذ شرعي وليس بل ان كان
المامور به عبادة يمنع الاتيان بالزائد لكان التوقيفية فتم وكذا ان تعصيه الشرعية لكان التشريع ودعوى
ان المجموع في المتعدد فرد واحد غير مسموعة بعد صدق الطبيعة المطلوبة على كل فرد فرد منه ومع التسليم ينافي
استحباب الزائد على الواحد والاحتجاج على الندبية بمطلوبية الغسل والتحميم قبل ابراز الماهية الى الوجود في
التحميم بفرد ثم بقاء المطلوبية من المجازفة بالبداهة ومنهم من فصل بين المتعدد المقارن وغيره وقال بالامتثال
في الاول لانه احد مصاديق الطبيعة دون الاخير لوقوعه بعد براءة الذمة بفرد واحد فلا اثر لغيره
وجهه عدم مسموعية دعوى الصدق على المتعدد بعد الصدق على كل فرد فرد والتفصيل بحكم ومنهم من حكم
بالامتثال في المتعدد وان تعاقب واحدا بعد واحد وقال بالفضل والثواب في الزائد نظرا الى تسبيح التلث مثلا

الى الواحدة وفيه ما عرفت من عدم معقولية الامتثال بعد الامتثال وبقاء الطلب عقيب البراءة وايضا بعد
تحقق الماهية في ضمن الاول وحصول الامتثال ان بقي الطلب الحتمي بالنسبة الى تحقق ثان للماهية فما يلازم الخلاف
او القول بالتكرار والثاني الخلف والاول فاسد لحصول الامتثال بالفرد الاول واحتمال بقاء الطلب استحبابا
مع انه من غير دليل يوجب دلالة صيغة واحدة على وجوب واستحبابات وهو مذهب سادس مخترع سخيف بل
مجازفة وان لم يبق الطلب ثانيا فلا يتصور حصول الامتثال بالفرد الثاني ثم وزيف بعض هذا القول برجوعه
الى الواجب التخييري بين الفرد والزائد وطلب احد الامرين تخييرا لا طلب الماهية من حيث هي وهذا خلف واستحباب
قول اذا كانت التسبيحة الثلث لان المرة الثالثة فرد الماهية المقيدة بالمرة كاجزاء كلامه هنا متطرق اليه وجوه الثاني
فنذ برجحه تنضر ومضافا الى الخلف في التخيير بحال التخيير بين فعل الفرد الزائد وتركه وهو باطل والتخيير في القصر
والاتمام ونظائره باعتبار تحقق الحقيقتين المختلفتين ولو بالقصد والجعل الشرعي بخلاف ما نحن فيه و
التزم التخيير بعض من حيث لا يشعر بانه لم يحصل من النقل قطعا ولا من العقل من باب المقدمة وحصول
الماهية في ضمنها لان الاتيان قد حصل في الفرد الاول قطعا فلا مجال لغيره فيندرج الزائد في سبيل ما سكت
عما سكت الشارع عنه ونحمده سكوتا واما على القول بالتكرار فيتحقق الامتثال بدوام المكلف على
الفعل مدة العمر من دون تطرق الخلل بالضرورة والوفاق ولا يتحقق الاتيان به متى وثلث منه ويباع
قضاء لصدق طبيعة التكرار ولعدم تحقق غرض ارباب هذا القول بحصول طبيعة التكرار لا بشرط بل
المراد الدوام والقيام للسنة كما هو المفهوم من مجاري كلماتهم نقلا ودليلا كما صرح به الغزالي و
العضدي والمرتضى والرتبة معبرا عنه بافعل ابدا وقيل جم غفير الدوام قولا ونقلا بالامكان عقلا لانتفاء
التكليف بانتفاء القدرة وزاد عليه في الاحكام بالامكان شرعا ووافقه الكثيرون لورود منع الشرع
عن فعله احيانا كالصوم في السفر والمرض او لتزاحم فعل آخر متعين عليه كالصلوة عند اذان الفريقين او
توارد التكاليف والفقه متكفل برفعه ولعل بلا كلام انما الكلام في فائدة تقييد الصيغة بالدوام في ترك الفعل في بعض
الموارد والاحوال لم يتحقق الامتثال والاخلال بالسابق اخلال باللاحق وبالعكس بخلاف مقتضى العرف فقضى
بحصول الامر او فوته بالفعل الواحد واختار هذا عديد من القديم والجديد والمراد الدوام لازم الخطاب لكن على
مطلوبية الفعل كالخطاب بالوضع فلازال المطلوب في الامر الواحد منزلة المتعدد بحسب عدد الاحيان المكتفية
عاسيا حيث يخيل مطلقا حيث فعل المجموع تكاليف عديدة بجمعها لفظة واحدة وهو يقتضي العرف عند قولهم
افعل كذا دائما والافعال المتكثرة تجتمع مجردة عند الطلب بلفظ واحد وليس شيء مركبا كالحج او بسيطا متماديا كالصوم
هل الامر بها متعلق الغرض بالشيء الدائم فتم واما على القول بالمرة فيتحقق الامتثال بالوحدة بديهة والزائد اما

مسكوت

مسكوت عنه لا يقتضيه الصيغة بل العدم نسخها الا انه عند مطابقة الواحد في اثبات الشيء لا يثبت ما عداه
ولا ينفي سواه وينطبق عليه قول علم الهدى حيث قال ان المقتصرين على الوحدة ان ارادوا انها لم يزد زيادة
عليها اي التنوع لقضية لا بشرط بالنسبة الى الزائد والمرة ليست قبال الاخرى بل عن المتعدد فلا مخالفة في الاتيان
به ولا امتثال او هو مسكوت عنه كان مع تبيين الصيغة وضعا على ذلك فيجعل قرينة الطلب منه
المرة واسكت عن الكثرة واحتمل هذا بعض مشايخنا ولا يخلو عن ظرافة او هو ممنوع من الخطاب و
الصيغة بشرط لا بالنسبة اليه وضعا واما بناء على ان شرط لا قيد المطلوب والزائد مخل بالامتثال في
المطلوب به امر مقيد وهو الواحد منفردا ولم يتحقق الطاعة ان كان المأتي به متعددا او بناء على عدمه
التقييد وينزل منزلة الخطابين امر بالواحد ونهي عن الزائد مطيعا بالاول عاصيا بالاخر لو فعل و
ظاهرهم بطلان هذا الشق بل قيل بعدم ذهاب احد الى الشق الاول وهو التقييد والاجود في مقالة
اصحاب المرة هو الاحتمال الاخير من الثلثة فان الغالب المتبادر من طلب الشيء مرة نفي الزائد ويعارضه
الطلب مرتين ويشعر بظاهر دعويهم ويترتب عليه واضح الثمرة وبما وشحنا الكلام في المقام واشبعنا
الادقم من الاقلام نظهر ثمرة الاقوال وبما فيها من عديد الاحتمال مع ايمائه لطيفا اليها عند الاطلاع
عليها فلنعطف عنان البيان الى اقامة البرهان وبه التوفيق وعليه التكلان لنا في كون الامر
لطلب الماهية وضعا وجوه الاول ان المتفاهم من الصيغة المجردة ليس الا طلب نفس الفعل المعبر
عن حقيقته بمبدئها والصفات الخارجة عنها خارجة منها فان العام لا يدل على الخاص والنص
السر في التبادر ان المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن التنوين واللام وهي حقيقة
في الطبيعة لا بشرط بلا كلام وصرح به في المفتاح حيث قال لا نزاع في ان غير المنون من المصادر
كرجع وبشرى موضوعة للطبيعة والنزاع في المنون ومقالة الحاجبي في الايضاح بانها للطبيعة
المقيدة بالوحدة انما فاسدة او راجعة الى المنون منها فانه موضوع نوعا للفرد المنتشر ويشهد
عليه اختياره في المختصر من كون الامر المطلق الماهية مع ان اخذ قيد الوحدة في اسماء الاجناس لم
يتأت حصصها كالماء والتراب على ليل لاطلاقه على الكثير والقليل ولا فرق عندهم بين المصادر وسائر
اسماء الاجناس فيما نحن فيه وايضا اخذ قيد الوحدة في المبدء يتغير الاصل وينافيه مقتضى التغيير والحجج
ولا يلائم اطراد المبدء في المطلق والمقيد والواحد والمتعدد كما هو شان حكم التكرار والمرة
لحكم المكان والالة في الخروج عن مدلول الصيغة ومن هنا نشأ الاحتجاج بان التكرار والمرة من
صفات الفعل كالقلة والكثرة بشهادة امكان تقييده بكل مع تضادها والموصوف بالصفات

منهامع

المتقابلة غير دال على خصوصية شئ منها لاستوائها بحسب نفسها اليها ولكن لا يتم التقريب منه الا بضميمة تبادر مطلق الفعل من الصيغة والتبادر مستقل في اثبات المرام فلا يحتاج الى ذلك الانضمام فتم مناط الامر في الدليلين هو التبادر من الامر فلا يرد ما قيل ان اقصى ما اقتضى الدليلان عدم افادة الامر المرة والتكرار بالمادة فلا يدل عليهما بالصيغة لان المفروض ان المستفاد من المجموع ليس الا طلب الماهية او نقول المستفاد من الجميع طلب المبدا ومنشاء فهم الطلب هو الصيغة وفهم المبدا من المادة وقد ذكر القوم وجوها اخر في اثبات الامر للماهية وهي مزيفة جدا لا شان في ذكرها واحتج من قال بالتكرار بان النهي يقتضيه فكذا الامر قياسا عليه بجامع دلالتهما على الطلب والجواب انه قياس في اللغة وهو باطل عند من يعمل بالقياس فضلا عمن يبطله كالامامية وشرذمة من الناس مع ان الفارق قائم من وجهين احدهما ان المعتبر في صدق النهي انتفاء الماهية في جميع الاوقات بحسب جميع الافراد ولذا صح التكاذيب عرفا بين المطلقتين فان بينا ان النهي لطلب ترك نفس الماهية يصدق ويحصل الامتثال به عرفا ان لا يفرد منها فان ايجاده الحقيقة يحصل بالمرة وانتفائها بانتفائها بالمرة والثاني ان ترك كل شئ يجمع ترك كل شئ وفعله فلا تزاحم فالبين فيمكن دوامه بخلاف فعل الشئ ثم ويمكن تقرير الدليل بان النهي للتكرار اجماعا ولا فرق بينه وبين الامر الا بمتعلق الطلب فعلا او تركا فان معنى لا تضرب اترك الضرب كما ان معنى اضرب افعل الضرب فيحال الامر المشتبه امره الى النهي المعلوم وضعه قضاء لحق الاتحاد فلا افتراق في حصول احدهما للتكرار دون الاخر بحكم والجواب ان الدوام المجمع عليه في النهي من اللزوم العقلي دون الوضع سلمنا انه للوضع لكن لا نم الاتحاد وكشفه لمحقق ان الحدث الماخوذ في الفعل اما الفرد المنتشر المدلول عليه بالنكرة او الطبيعة المدلول عليها باسم الجنس كما هو المختار وكيف كان الامر والنهي يفترقان لان الامر على الاول بمنزلة النكرة في الايجاب فلا يعم والنهي بمنزلة النكرة في سياق السلب فيعم ومن هنا نشأ الدوام في النهي دون الامر وعلى الثاني فيما عرفت من ان صدق منع الطبيعة باستمرار النهي بخلاف فعلها الا بحسب الاخذ من خصوص المادة كقوله اجتنبوا الزور وقولهم لا يذهب عليك كذا واستدل عليه ايضا بانه لو لم يكن التكرار لما تكرر مثل الصوم والصلوة والجواب المعارضة بالحج ومنع كون تكرر مثل الصلوة والصوم بنفس الصيغة بل بالدليل الخارجي وبان الامر مستلزم للنهي عن الضد والنهي يفيد استمرار ترك الضد ويلزمه دوام المامور به والجواب منع الاستلزام ومنع لزوم دوام الترك دوام الفعل لعدم استحالة ارتفاع الضدين وتحقق ثالث ومنع دلالة النهي الضمني التكرار

فانه تابع بل هو بحسب ... الامر احدهما فلانه فانه في حين فيه حين حجة القول بالمرة صدق الامتثال ان لا يفرد من المامور به والجواب انه باعتبار تحقق الماهية في ضمنه ولولا ذلك لبطل الاستدلال ودليل التوقف تمامه من الادارة في العقل واحاد النقل وتواتره وابطال الجميع والجواب ما تقدم من اثبات كل واحد

قسم رابع ... الامر اذا علق على شرط كقوله ثم ان كنتم جنبا فاطهروا او وصف كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يدل على التكرار بتكررها عند من يقول بالتكرار في مطلق الامر اطباقا منهم لوجود المقتضى وعدم المانع بل اولوية التكرار في المقام واختلف المنكرون واكثر الفقهاء والمتكلمين كافة العدلية على عدم تكرره بتكررها ونسب الى السيد والشيخ والقاضي وغيرهم والحق ان السيد في الذريعة على الملوق عدم التكرار او لا اكثر قال من بعده ليس العلة كالشرط لان العلة مؤثرة في المعلول فلا بد من تكرره بتكررها بخلاف الشرط فانه غير موجب الا ان يكون الشرط مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث كونه علة لا من حيث كونه شرطا النحو وقالت جماعة بتكرره مطلقا وفصل المحققون بالتكرار مع ثبوت العلية للشرط او الصفة وعدمه مع عدمه وهو مختار النهاية والتهذيب والحاجبي والعضدي والزبدة وشرحها والوافية بل الحاجبي ادعى الاتفاق والاجماع على تكرره بتكرر العلة الثابتة والعضدي كذلك وعن الاحكام الاجماع لكن نقل الفاضل اليا غنوي الخلاف فيها عن الاصوليين من الحنفية وعن كلام الابهري الاشعار بالخلاف ايضا وعن البيضاوي وفخر الدين عدم افادة التكرار من حيث اللفظ ولا افادة من حيث الاستدلال بالقياس وينبغي النزاع في غير ادوات الشرط الدالة على العموم مثل كلما ومهما فان تكرره مستفاد من عموم لفظها لا من الامر ولا من الشرط ولا الصفة واما العلة الثابتة فمن لا يقول بحجية العلة المنصوصة كالمرتضى يمكن له الانكار واما عند القائل بالحجية كما هو المختار فالتكرر بتكررها فمحزوم لامتناع تخلف المعلول عنها فرض انه علة تامة يوجد بوجودها ويعدم بعدمها فالتكرار ليس باعتبار الامر ولا الشرط ولا الصفة بل قضاء لحق العلية المروضة فجعل مورد الخلاف شاملا للعلة فالحق ما عليه المحققون ولا نحق ما عليه الاكثر اما التكرر في العلة فلما عرفت واما عدم التكرار بتكرر مجرد الشرط والصفة فلان قال السيد اذا قال لعبده اعط زيدا درهما ان دخل الدار لم يحسن منه الاعطاء كلما دخل الدار ولو تكرر منه الاعطاء لذمه العقلاء وعده ممتثلا بالمرة ولا ذم بترك الاعطاء فحا ثبت في العرف ذلك ثبت في عرف اللغة لاصالة عدم النقل ثم لمكثرت العلية في الشرط وعند كثيرا بادات العموم وربما فهم العموم من العقل ومن القرائن والادلة الخارجية توهم التكرار بتكرر الشرط بجميع ابواب المواعظ والنصائح من هذا القبيل مثل قوله وان سئلت فاصطبر وان امتنت فحتفظ والسر في عدم التكرار ان الامر بمجرده لا يدل على التكرار كما عرفت وكذا التعليق لان معناه الحكم بتوقف المعلق على المعلق عليه ومقتضاه عدم المعلق عند فقد المعلق عليه دون وجوده كلما وجد

للتقويم ... والتعليق اعم من التعليق في كل صورة ولذا يقبل القسمة اليهما ومورد القسمة مشترك والعام لا يدل على الخاص والشرط لا يدل الا على احد جزئياته ومن هنا يحمل الفرق بين قولنا اعط زيدا درهما كلما جاءك وقولنا اعط درهما ان جاءك ويحصل بعض الشرط المرجعات دليلين مستقلين ولا نم من وجودة ما وكون الانكرر هذا انتفاف بصفة بل الحكم بعدم التكرر فيه اظهر واشق من الشرط لان فقد الحكم عند فقدها غير ثابت فضلا عن وجوده عند وجودها ولو قال لوكيله طلق زوجتي ان دخلت الدار لم يتكرر الجزاء بتكرر الشرط جزما او الخبر المعلق على الشرط لا يتكرر بتكرره اجماعا والجميع من باب واحد بمقتضى قاعدة اللغة والعرف حاكم القسم عند الاطلاق والدوران بين الامر والشرط والتعليق والوصف فتم ويمكن جعلهما دليلين واستدل القائل بافادة التكرار بتكرر الاوامر الواردة في القرآن المقيدة بالشرط والصفة بتكررها كقوله ان كنتم جنبا فاطهروا واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا والجواب ان تكررها بدليل من خارج ويشهد عليه اختلاف التكرار في الايات وعدم جريانه على وتيرة واحدة ولذا لم يتكرر الحج بتكرر الاستطاعة وكذا نظائره في الكتاب والسنة مع ان ما استدل به علل او معرفات شرعية كالجنابة للغسل والوقت للصلوة فانها علامة منصوبة من الشرع لتعريف الحكم فيجب كليتها ولمحافظة الالتزام الاعراء بالجهل وهو السر في تكرر مثل الاوامر الشرعية المعلقة عليها بتكررها حتى قيل انها يفيد ان العموم شرعا مع قطع النظر عن العلية ايضا والا لزم الابهام المنافي للحكمة فتم وبان الحكم يتكرر بتكرر العلة اجماعا فتكرر الشرط بطريق اولى لانتفاء الحكم بانتفاء الشرط دون العلة لامكان قيام علة اخرى مقامها والجواب ان العلة مؤثرة وموجبة للمعلول فيوجد بوجودها والشرط غير موجب وان توقف الحكم عليه فوجوده ليس بمؤثر في الحكم بل المؤثر عدمه والعلة وجودها مؤثر كعدمها وبكون التي بكون اخرى يترتب على اقتضاء وجوده وجوده كالعلة لا عدمه كالشرط فتدبر مع امكان قيام شرط اخر مقام الشرط فالاولوية واحتج من قال بعدم الافادة مطلقا بما ذكرناه وقد علمت ان غير جار في العلة واحتج من نفى الافادة اللفظية بما قلناه والافادة قياسا بالعلية والجواب ان قوله في العلة الثابتة مسلم وفي المقصورة باطل عندنا والله اعلم

حقيقة في ان الامر للماهية دون الفور والتراخي قد تشاجر اهل الاصول في ان دلالة الامر وضعا الفور او التراخي وانه لطلب الماهية ثم اختار الاول من اختار التكرار على ما هو المستفيض اما لاستلزام الدوام الفورية او باعتبار الدلالة الوضعية ووافقهم بعض من عداهم كالشيخ من القائلين منهم مثل ابي حنيفة ونسب الثالث الى الباقلاني ووافقه جمع من الشافعية والجبائيين والاشعرية وابي الحسين وعلى الثالث عامة المتكلمين من الخاصة والعامة ووافقه الرازي والحاجبي والمحقق والعلامة وتوقف قوم امام الدلالة لغة على الفور وعدمه مع حصول الامتثال بالفعل على الاستقبال لاسيما لا انطباق على القولين وهو خيرة امام الحرمين او في الدلالة لغة

على الفور او التراخي فتوقف في الخروج عن العهدة لو استعجل او ان الامر بين كون الامر فوريا فيبادر او تراخيا فيجب ان يتاخر وقال المرتضى بالاشتراك بينهما لفظا وان كان صدره كالاسمر موهما للوقف تارة وللقول المشهور اخرى ويدل على ذلك دليل المشهور وننبه على اصحاب الحجية الا ان القائل بالفور في كلام الله ورسوله عند فكر مسئلة وجوب الامر وادعى الاجماع عليه فتم والمراد من القول بالفورية اما وجوب التعجيل في الفعل فيعصي بالتاخير لعدم تحقق الامتثال كما هو مذهب الشيخ بعد وج اما ان يجب الفعل ثاني الحال ويعصي بالتاخير الى ثالث الحال وهكذا الحال في سائر الاحوال ام سقط الفورية بانقطاع الفورية ويبقى وجوب الفعل في الجملة وفيه وجهان بل فيه قولان او وجوب احد الامرين من الاستعجال او العزم على الفعل في ثاني الحال كعصيان فيما اذا ترك مثل الامر وهكذا في سائر الازمان والمراد من القول بالتراخي اما جواز التاخير بمقتضى الصيغة وضعا عن وقت يمكن فيه الفعل على ما هو المشتهر لغتهم او وجوبه بعكس ما قيل في الفورية فيا في المخالفة والعصيان عند التعجيل في الاتيان على ما نسب الى الجبائية وبعض الاشاعرة كما في شرح الزبدة عن شارح المنهاج فالقول بعدم القول به موهون وما قد صرح الامام في البرهان من ان التراخي صنفان مخير وموجب فالاقوال مرتقية الى احدى عشر قولا فتدبر ثم اعلم ان النزاع في نفس مدلول الصيغة من دون اعتبار القرائن المنضمة ومن غير دليل قائم على خصوص امر امر وفي مدلول الطلب لفظا على ما ذكر الشيخ المقدس وربما ظهر من بعض التعميم وشمولها للدلالة عقلا كرعاية حال الامر من حيث هو امر بحسب امره فتم لنا على كون الطلب للماهية دون الفور والتراخي ما تقدم في كونه للماهية دون المرة والتكرار ولا فرق الا ان الغالب في الاوامر قيام القرائن العرفية او العادية على ارادة الفور وهو غير قادح في المطلوب لان الكلام في الامر المجرد عن جميع القرائن فما يفهم منه الفور لا ينفك عن القرائن ويكون الدال عليه هي القرائن دون الامر والمجرد منها لا يفهم منه الفور والدليل على اختلاف الفورية باختلاف الامر والامر والمامور وغير ذلك من القرائن فان الفور الذي يقتضيه الامر بالسقي غير الفور الذي يقتضيه الامر بالمسافرة الى البلاد النائية ولو كان الدال عليه مجرد الامر لما اختلف باختلاف القرائن بل كان مقتضاه واحدا لان الموضوع له يجب ان يكون مضبوطا معينا

حقيقة حجة القول بالفور امور الاول ذم العبد عرفا ان لم يسق عند قول مولاه اسقني والجواب انه لمكان القرينة فيجري العادة في امثال طلب السقي من الحاجة اليه قريبا الطلب فتم الثاني ذم ابليس على ترك السجود المطلوب من قوله فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين بقوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك فلو لم يكن للفور لكان له الاعتذار به بعدم تحقق المخالفة لعدم خروج الوقت فيتجه الذم نعم والجواب تحقق القرينة ايضا وهو التعقيب بلا مهلة المدلول بالفاء وافادة الفاء في قوله فقعوا التوقيت فخرج عن الفورية وصار من الموقتة وهي ما لم يتصف بالفورية ولو كان مضيقا مع احتمال كون الذم من جهة الاستكبار بشهادة قوله ابى واستكبر

اولا عراض بشهادة قوله خلقتني من نار وخلقته من طين وفيه تامل الثالث ان النهي يفيد الفور فكذا الامر بجامع
النسبة المقيس عليه وضعا وفيه القياس بالطل ومع الفارق ايضا لما تقدم من ان مدلول النهي ترك الطبيعة وهو بترك
جميع افراده بحسب الاحوال والازمان فيستلزم الفورية بخلاف الامر فان مدلوله يصدق فيه ولو في زمان
فتدبر والرابع ان الامر يقتضي النهي عن ضده وهو يفيد الفور فكذا الامر ويعرف جوابه مما تقدم من منع الاقتضاء
والمقيس عليه والقياس ووجود الفارق وتبعية النهي الضمني للامر الخامس لو جاز التاخير لم يكن له غاية معينة
التكليف بالمحال لا معينة لعدم اشعار من الامر ولا استفادة من الخارج خارج عن محل النزاع فيلزم جواز تركه دائما
فيخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب بالنقض بالنذر المطلق وقضاء الواجب من غير الموقت والموسع
بما لو صرح بجواز التاخير والحل بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن بتحصيل براءة الذمة بالمبادرة اليه
وان لم يكن سابقا للصيغة ثم مع عدم لزوم المبادرة فلو بادر يخرج عن العهدة ولو لم يبادر وفعل ثانيا فكذا وهكذا
ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فهو اثم ولا يلزم من ذلك فوته لا خروج للواجب عن كونه واجبا من باب المقدمة
لمنع التوقف عليه نعم يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن آخر ازمنة الامكان فاوله من التكليف بالمشروط محرم
ممنوع ومايتوقف البراءة عن الشغل اليقيني عليه فيجب الفور لامكان مفاجاة الفوت في الزمن الثاني فياثم
بالترك فهو ممنوع كما في الواجبات الموسعة فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به واما الفور فيحتاج الى
الدليل الاخص من موجب الاحتياط وهذا الدليل ان تم لا يدل على وجوب العمل بالفور بالصيغة بل يحصل من الخارج
وقد يقال لو وجب البدار للامتثال فهو التزام الفور ولم يجب فان اخر حتى مضى زمان امكان الفعل فمات اثم
ام لا وعلى الاول يلزم التكليف بالمحال اذ يجب عدم تاخيره عن آخر ازمنة الامكان وهو مجهول وعلى الثاني
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا فالحل الصحيح ان جواز التاخير الى غاية معينة وهو آخر ازمنة الامكان بظن
المكلف فلو ظن انه لم يظن بجواز التاخير في كل وقت ظن فيه ذلك يتضيق عليه ويختلف باختلاف الفعل المامور به
كثرة وقلة وسهولة وصعوبة واختلاف الفاعل ضعفا وقوة وغير ذلك والدليل على اعتبار هذا الظن ما تقدم في
الواجب الموسع وما فهم من وجوب الفعل من غير دلالة على زمان معين فيفهم منه عدم لزوم ايقاعه فيما قبل
آخر ازمنة الامكان لا طاقة وعدم جواز تاخيره عنه لوجوب الامتثال به ولا وقت بعده وما قيل من عدم حصول
هذا الظن واحتياجه الى كبر او مرض شديد وهما لا يفيدان تعينا اذ كم من شاب يموت فجاة وكم من شيخ سقيم
يعيش مدة وعلى تقدير حصوله لا دليل على اعتباره شرعا حتى يحكم بالتضيق ولعل في الكبر والمرض لا يمكن ايقاع شيء
من الامور المتكاثرة المجتمعة عليه فاسد بحذافيره لان الغالب افادة الامارتين تعينا للمكلف الى آخر ازمنة الامكان
لعدم العلم بذلك قطعا وقد تقدم الدليل على اعتباره ويختلف الوقت بظن المكلف بحسب التكاليف بل نحو لعدم التضا

الظن

الظن في الامارتين بل باي علامة وعلى اي نحو اتفق غالبا او نادرا وهو مختلف باختلاف ما يجب عليه ومن
يجب عليه فالدليل على اعتبار الظن هنا هكذا هذا الواجب لا يتعين آخره وكل ما لا يتعين آخره يجوز الاخلال به واذا
جعلت النتيجة صغرى لقياس آخر ينتج ان هذا الواجب ليس بواجب والجواب على الاول الحل ومنع الصغرى
ان اريد عدم التعيين عند الشارع فهو آخر ازمنة الامكان المفهوم من القطع او الظن ومنع الكبرى ان اريد
عدم التعيين عند المكلف لان عدم التعيين عنده لا يلزم الترخيص في الاخلال به في جميع الازمنة والاحوال
المحتملة وعلى الثاني الثالث منع الصغرى على التقديرين لان آخره هو آخر ازمنة التمكن بظن المكلف وهو متعين
عند الله دائما وعند المكلف في وقته الوارد عليه السادس قوله تعالى فاستبقوا الخيرات ومنها فعل المامور به
قطعا فيجب الاستباق بمقتضى الامر وليس هو الا الفور ومثله قوله وسارعوا الى مغفرة فان المراد سببها اتفاقا
لاستحالة المسارعة الى ما هو فعل له تعالى وليس المراد سببا خاصا كالتوبة للزوم الترجيح من غير مرجح فالمراد
فعل المامور به مطلقا فان الحسنات يذهبن السيئات فيجب المسارعة اليه فلا يتحقق الا بايقاع الفعل
فورا واجابوا بان الامر فيهما محمول على الافضلية دون الوجوب لان مقتضى مادتيهما التوسع دون
الضيق ولا يجبان فيه اجماعا لان الاتيان بالمامور به عند عدم جواز التاخير لا يسمى مسارعة ولا استباقا
عرفا بل يلزم على الوجوب ان يكون مقتضى الصيغة منافيا لما تقتضيه المادة لان الصورة توجب المنع عن التاخير
والمادة وهي المصدر تجوز التاخير ولورود الاية بلفظها في غير الموقتة والموسعة الا ان المراد قضاء الفوائت وان وجب
فورا كالحج فورا لاية ذلك ويتحقق فيه المسارعة فالمادة يقتضي كون الفعل اداء وصحيحا على تقدير التاخير
مشروعية التاخير والصيغة مقتضاه عدم مشروعية التاخير وترتب الاثم على تركه فلا منافاة وكلام المورد
مبني على قول اكثر القائلين بالفور بل قيل بلا خلاف فان الفورية تعلق ترتب الاثم بالتاخير دون فساد العبادة
واما على القول بعدم الصحة فالمنافاة ظاهرة وايضا الامر بالمسارعة يتحقق في ضمن المندوب ولا يختص بالواجب الا
لغويا وحقيقيا والتخصيص بالواجب خلاف الظاهر والسياق وايضا الواجب الموسع لا يعقل تضيقه وجوبا ولا يعقل
الفورية في غيره لا معنى لوجوب المسابقة لانه لا يعقل فيما اتسع وقته بل التوسعة المستفادة من المادة على
العقلية والضيق على الشرعية والتجوز في الصيغة اسهل من المادة ولا معنى للفور الواسع في صيام رمضان
مع ان الاحتمال كاف في ابطال الاستدلال السابع الاستقراء فان مقتضى القضايا الجزئية كزيد قائم ولا تضربه
كمبدعة الفورية فكذا الامر الحاقا للشيء بالاعم الاغلب وليس فيها ساحة لا يجوز في اللغة او يكون مع الفارق
والجواب ان ليس المراد منها الحال الحقيقي والعرفي منحصر في الامر وان الفرق موجود بين المدلولات المستقر فيها
وايضا المدلول الطلب وهو حاصل حين الصيغة وان كان المراد مع المجاز فالاستقراء باطل لتخلف في نحو كان زيد

كذا او سيكون كذا فالوثوق بهذا الاستقراء في اثبات اللغة الثامن الاحتياط والجواب انه يجب اجماعا بعقلية في الاعمال
دون الدلالات ويجب الفقاهة دون الاجتهاد **حقيقة** اتفقوا على حصول الامتثال بفعل المامور به على وجهه
بتمامه واختلفوا في ان الامر يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط التعبد عند اتيان المامور به قال القاضي معنى عدم
كون الجزئية انه لا يجب قضاءها وهذا باطل لان كثيرا من العبادات لا تقضى وان لم يكن جزئية بحسب المصطلح كصلوة
الجمعة والعيدين اذا اختل بعض شرائط صحتها ولا يمكن تعليله بان العبادة غير الجزئية والعلم غير المعلول وبالجملة
المشهور على اقتضاء الاجزاء خلافا لابي هاشم وعبد الجبار والاول اولى لان الامر لا يقتضي الا الطلب للمهية لا بشرط
كما تقدم بحث المرة فالمطلوب منه ايجاد الطبيعة وهو حاصل بايجاد فرد منه وقد حصل فحصل المطلوب وليس هنا
طلب آخر فسقط الوجوب بل المشروعية ولا نعني بالاجزاء الا هذا فهو مقتضى اللغة اللغوي لان الجزئي هو الكافي
والا كان مقتضاه الازدياد فيكون ولا نفتقر في جريان الاستصحاب وعدم الدليل واصل العدم لان ما حصل من
طلب الشارع هو مطابقة المهية و قد حصل في ضمن الفرد وما ذكرناه ينطبق على فهم العرف ويكون حاكما في مقتضى
اللغة ولذا استدل المشهور بانه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر
فعلا ثانيا لزم كونه للتكرار وهو خلاف الحق او خلاف المفروض لان مبنى المسئلة على قطع النظر عن افادة الامر التكرار
لكن في هذا الدليل نظر فان الخصم به لا من قال بتكرار الامر يقول بمقتضى اللغة ودلالة اللفظ والقائل بعدم
الاجزاء يقول على مقتضى الاتيان والصدق وعلى جري العقل والعادة لان هذا يسهل لنا الامر لانه لا ريب في القضاء
بايجاد فرد منها واستدل المشهور بانه لو كان مكلفا بذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا يلزم تحصيل
الحاصل وهو محال وان كان مكلفا بذلك الامر باتيان غير الماتي به فلا يكون الماتي به اولا مامورا به او تمام المامور به
وهذا خلف واستدل المحققون بوجوب المامور به بدلا على اختصاصه بالمصلحة المطلوبة فلو لم يكن الاتيان على ذلك الوجه
كافيا لتحصيل المصلحة المطلوبة لما حصل الامر به احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء
لكان اتمامه مسقطا للقضاء واجيب بان قضاء الفائت هو الحج الصحيح واما اتمام الفاسد فهو بسبب الدليل الخاص
به ولذا لم يجب الاتمام في الصلوة الفاسدة واجيب غيره بان المراد من كون القضاء فرضا بعد الاداء عدم الاتيان
بالمامور به في وقته لا يستلزم وجوب فعل بعد ذلك لان الاتيان به لا يستلزم سقوطه وبانه لا يسقط عن المصلي
بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا وفيه مع ثبوت الاتيان بالمامور به على وجهه وهو معارض بسقوطه عنه
بظن الطهارة اذا تبين نجاسته وربما قيل ان اريد على وجهه ما وافق المراد في الواقع فلا ريب انه يوجب سقوط
القضاء وان اريد ما وافق ظن المكلف فهو قد يوجب وقد لا يوجب ولو ورد الامر في الشريعة كما ذكرناه ثم اعلم
ان الصحة اعم من الاجزاء لوجودها في المعاملات دونه والمراد من القضاء المعنى الحقيقي المعروف لا مطلق الفعل

ولا استدراك

ولا استدراك ما تعين وجوبه بالشرع كالاعتكاف ولا ما خالف وضعه كالتشهد المنسي والاجزاء المنسية والقضاء
كالظهر لمن فاتته الجمعة والمراد بالاتيان على وجهه جميع اجزائه وشرائطه ووقع مواضعه والمدار على الحقيقة والواقع
حقيقة والظاهر او يختلف التكاليف حسب اختلاف الاحوال كالوضوء الواجد للماء والتيمم لفاقده
حقيقة اذا تكرر الامر فاما ان تماثلا ام لا وعلى الثاني فاما ان يختلفا ام لا وعلى الثاني فاما ان يصح فيهما
التزايد عقلا او شرعا او عادة ام لا وعلى الاول فاما ان لم يكن احدهما معطوفا على الاخر ولم يكن الثاني معرفا
او كان احدهما معطوفا على الاخر ولم يكن معرفا او لم يكن معطوفا وكان الثاني معرفا او كان الثاني معطوفا
على الاول ومعرفا فان تضادا ولم يمكن الجمع بينهما كان الثاني ناسخا للاول وهذا بان كان مقتضى احدهما مضادا
لمقتضى الآخر بحسب المتعلق سواء كانت المضادة عقلية كالامر بالتوجه حال الصلوة الى الكعبة بالنسبة الى الامر
بالتوجه الى بيت المقدس في تلك الحال بعينها او شرعية كالامر بالصلوة والامر بالفعل الكثير المنافي لها قطعا وامتناع
الجمع دليل على امتناع الجمع وطرحهما الغاء قبيح والثاني حاكم على الاول دون العكس بحكم العرف ومقتضى الحكمة وجري
العادة ومقتضى العقل وان اختلفا بان يكون احدهما متعلقا بمهية والاخر باخرى مع امكان الجمع بينهما كقولك صل وصم
ع يتعدد الحكم بحسب تعدد الامر لان اثبات الشيء لا ينفي ما عداه والمقتضي للحكم وهو الامر موجود في كل منهما والمانع
وهو التنافي هنا مفقود وتعدد الاسباب موجب لتعدد المسببات بحكم العرف والعقل فوجب فعلهما مجتمعين
او متفرقين الا ان يدل عليه دليل منفصل على جمعهما او تفرقهما ولا فرق بين وروده الثاني بحرف عطف وغيره لان
العطف لا يدل على الاتحاد ولا التضاد مع ان المفروض خلافهما ثم ان لم يختلفا بحسب المهية بل تماثلا او اندرجا
تحت نوع واحد فان لم يصح فيهما التزايد عقلا كتكرر الامر بقتل زيد فان القتل الحقيقي لا يتكرر بالنسبة الى شخص
واحد فحيوة واحدة او شرعا كتكرر الامر بعتق عبد معين فان العتق لا يتكرر شرعا او عادة كتكرر الامر بسقي
الماء فان العادة تمنع من تكرر السقي لدفع الحاجة مرة وامثلة في الجميع لم يتعدد الحكم بتعدد صورة الامر لعدم امكان
التعدد عقلا في الاول والتكليف به قبيح وشرعا في الثاني وبطلان التكليف به ثابت وعادة في الثالث لان مقتضى الحكمة
وجري العرف عدم تعلق غرض الامر به فلا يتعدد فيحمل الثاني على التاكيد لبطلان الثاني لالغاء وقبح العبث وان صح التزايد
فيه ولم يكن الثاني معطوفا ولا معرفا كقوله صل ركعتين صل ركعتين فعند القاضي عبد الجبار يفيد الثاني غير ما افاد
الاول ووافقه العلامة ووالده وتبعهما جماعة لوجود المقتضي في الثاني وهو الامر الوارد وفقد المانع منه لان اثبات
الحكم لا يمنع من اثبات حكم مماثل له قطعا كقوله اعط زيدا اعط عمروا ولان التاسيس اصل في الكلام راجح بمقتضى
الافادة والاستفادة اللذان هما سبب الوضع والغرض منه واكثر فائدة من التاكيد واظهرها واولى منه
غاية فيحمل الكلام عليه مع الكثرة التاسيس في المحاورات والمشكوك يحمل على الاعم الاغلب مع لزوم خروج الامر في

الثلاث عن الحقيقة على التاكيد فتم وقيل بافادة الثلث ما افاده الاول من غير زيادة فحكم لاصالة البراءة عن التاكيد
فتم مع كثرة التاكيد عند التكرير في هذا النوع من الكلام التاكيد اكثر فيحمل الشيء على الاعم الاغلب وهو الاظهر
في الفهم اليه فيحمل الاصل وتوقف ابو الحسين لتعارضه في الفهم وان كان احدهما معطوفا ولم يكن معرفة كقوله صل
ركعتين فيقتضي التعدد بطريق اولى مما ذكر لان العطف يقتضي المغايرة والحمل على الاستيناف خلاف الغرض او
خلاف الظاهر مع ان الكلام مع الاستيناف انه كلام مستقل غير الاول فحصل المطلوب برابطة مع ان النسق في مثل
هذا الكلام التعدد والمغايرة وايضا لم يعهد بحسب تتبع المحاورات ورود التاكيد بواو العطف ولو وجد
فلا اقل من كونه نادرا وان كان الثاني معرفة من دون عطف فمن قال بان اللام حقيقة في العهود ويتحرز في غيره
في حكم واحد ويجوز تحقق اللام ومن قال بالاشتراك فيه وفي الجنس فالعهد ايضا لديه لانه الغالب في الاستعمال
وهو المتسابق في مقام التكرير ويشكل الحكم على القول بالمجاز في العهد والحقيقة فيه وتحقق الحقيقة وعلية الغلبة
لغلبة العهد فيه ويحتمل الى انه غير المجاز المشهور والحقيقة والثاني ارجح ولا يبعد الاول في المقام باعتبار الضميمة
اللاحقة وخصوصية العهد وان كان الثاني معطوفا على الاول ومعرفة كقوله صل ركعتين وصل الركعتين
فتوقف جماعة لان اللام للعهد والموجب للاتحاد والعطف يقتضي المغايرة فتعارضا وانحصار الاول
المغايرة لاشتراك اللام بين تعريف العهد والجنس ولاحتمال العلامة كون الواو للابتداء والعهد
على الوجهية العهد لسبق فهمه وعدم فائدة في حمله للجنس مع اصالة البرائة وتطابق بان الظاهر الذي
في المقام المغايرة واعلم ان المحقق قال الثالث ان يكون مما يصح فيه التزايد فان كانا عامين او خاصين
اتحدا سواء كان بعطف او بغيره وان كان احدهما عاما والاخر خاصا فان كان الثاني معطوفا قال العلامة
فالخاص لا يدخل تحت الاول مراعاة لحكم العطف والاولى التوقف وان كان الثاني غير معطوف كقوله صم
كل يوم صم يوم الجمعة فان الثاني تاكيد قطعا وقال قوم بالتوقف انتهى **حقيقة** اختلفوا في صحة
الامر التنجيزي بالشرط عند انتفاء شرطه مع علم الامر بذلك وجهل المامور بعد اتفاقهم على الجواز اذا
كانا جاهلين بذلك وعالمين بالوقوع او كان الامر فقط جاهلا بالانتفاء او عالما بالوقوع وعلى
المنع اذا كانا عالمين بالعدم كما هو الواقع فرفض المرتضى وجماعة منا والمعتزلة منهم على المنع لامتناع الفعل
مع فقد شرطه وتعلق الامر بالممتنع ممتنع لانه ان صح مع علم المامور لعدم تاثير العلة الامتناع
ووقف قول الواجب فضلا عن الممكن في نفسه وارد على التقديرين والثاني باطل وفاقا فالمقدم مثله فثبت المطلوب
واكثر الاصوليين ومنهم القاضي ابو بكر والغزالي على الجواز لعدم انحصار الغرض في الامر على ارادة الفعل
حتى يقبح عند العلم بعدم التمكن لاحتمال ورود الامتحان على توطين النفس على الامتثال فيوجر عليه كما

بتنق

بتنقح كثيرا بين نحو الموالي والعبيد ليعرف مقاسمهم وينقص اقسامهم الا ان في شان عالم
الغيوب اتمام الحجة وايضاح المحجة كسائر التكاليف والثواب هنا على العمل وهيهنا على العزم عليه
ثم الامر كما ذكر لو كان الفعل مرادا فاما هو ممتنع ليس بمراد وما هو مراد كالامتحان ليس بممتنع
قلت مورد النزاع الامر الحقيقي الدال على طلب المبدأ من غير رضاء على تركه لا صورته الخالية عن
الطلب الصادرة لاختبار العبد في التوطين وعدمه فرجع النزاع الى اللفظ مع قبول كل من الخصمين
كلا الامرين قلت الكلام في حسن التوجيه مع التسليم هلا بالوفاق الا انهم يمنعون صدوره منه لانه
يقصرون الامر على ما هو المراد منه المامور به حقيقة وكثرة الوقوع في المحاورات حاكم عليهم ويشهد
على ما قلنا تفريع الكفارة على المفطر في شهر رمضان العارض له المسقط من سفر او حيض او جنون
او موت فمن اجاز اثبت الكفارة ومن منع نفاها والكفارة الخالفة للخطاب المتوجه مع صدق
العصيان وترك الامتثال فصورة الامر متوجه وان لم يتعلق الارادة حقيقة بفعل المبدأ
لعدم انحصار غرض الامر فيه وليس لغوا لمكان التوطين ولا ممتنعا من الحكيم لان العقل لا ينكره
والحكمة لا تأباه والعرف جار فيه والعادة قاضية به الا ان قضاء الحقيقة وحكم الغلبة الاستعمالي
ارادة المبدأ منه فيجب العزم عليه وتوطين النفس والشروع في الاسباب المعاجلة يحصل الفعل او
الياس منه لكشف فقد الشرط ووضوح كون المطلوب هو التوطين فالاصل الراجح الغالب الحقيقي
هو الاول ولذا يجب البناء عليه والا يفوت الاغراض وتبطل الاحكام في انتظار عاقبة الامور والله
عالم بحقائق الامور ومن هنا اصبح هذا المعذور في شهر رمضان في المصبحين وخوطبوا الكبير
المعذورين وعدم ثبوت الكفارة في المشهور بيننا ليس لعدم توجيه الخطاب بل لاصالة عدمها
وغاية ما ثبت من الدليل وجوبها على من وجب عليه الصوم حقيقة لصدق الافطار حقيقة لا على كل
من فعل مرتبا خالف به عنده ولذا لا تجب على كل مبطل الصوم كالمرتمس والكاذب على الله عليه
فتم وظني بعض الاعلام ان النزاع في المشروط بشرط غير مقدور ولا كلام في صحة التكليف بالشروط مع
العلم بانتفاء شرط المقدور فيه تكليف بالشرط والمشروط ساقطا فحش لعدم الفرق في النزاع عنهم
بين الشروط المقدورة اختيارا بتجويز الشرع كالسفر للصائم باذن الشرع وبين غير المقدورة كالموت
والجنون والحيض ومن ثم اختلفوا في لزوم الكفارة على من افطر ثم عرض العذر على السفر وعناوين
القوم ايضا اعم والدليل واحد والنزاع في شروط الوجوب كامكان الطهارة والاستطاعة وملك النصاب
دون الوجود كقطع المسافة في الحج والنزاع في صحة الامر بالحج قبل القطع وكيف يكون النزاع فيه وهي

متى وجدت وجد الفعل بين التكليف هذا كله في الامر منجزا اما معلقا كقوله صم يوم الخميس ان بقيت فالاولى
في جوازه على وجه الحقيقة وافادة المامور به لان المفروض التكليف عند وجود الشرط وفقده عند
فقده وهذا نظير شرائط الوجوب مثل حج ان استطعت وزك ان ملكت النصاب والفائدة في هذا التكليف
بالنسبة الى العالم تم مع علمه بانتفاء شرطه وفي التعليق مع علمه بوجوده شرطه الامتحان في الاول لكن على
وجه الابهام وفي الثاني اللطف بالمتواجه فرخ المجهول لكي لا يركن الى البقاء الموعد ويعود على التوطين
حكمة الابهام فائدة جليلة على انه مجرد للغرض في تكاليف الشرع على السيد المرتضى كما علم من منع من العالم
بما انتهى اليه امر الشرط تنجيزا مع تعليق التكليف على وجوده بل يتبع العالم تحقق الشرط ايضا من اداء التعليق
واوجب عليه التنجيز فيقيل عليه لو تم هذا لامتنع امر مشروط منه تم لان الشرط اما موجود او منتف و
الثاني خال عن الفائدة فيقبح عليه تم والاول يجب فيه التنجيز واعتذر له بان وقوع الشرط منه تم انما
في الاحكام الوضعية الموضوعة لبيان الملازمة والسببية وليس من الامر والتكليف في شيء واما في الاحكام
التكليفية العلة الغير المخصوصة بواحد دون واحد فلانه يقع تامة كما في بعض المكلفين ولا تقع في الاخرى
في الاخر ولا يحسن التنجيز لاختلاف الحكم عند اختلاف الشرط وتحقق كلا الحكمين في البين وهذا بخلاف
الحكم بواحد مخصوص وليس وارقعه في كلامه تم مثل ولا يجوز الوقوع ايضا عند السيد فتم فتدبر **وصل**
اما شرائط الصحة كالايمان للطاعات والطهارة للصلوة فمحاسا كالمعتزلة واكثر الاشاعرة كالمحصول
على ان حصولها ليس بشرط في التكليف واكثر الحنفية كابي حامد الاسفرايني من الشافعية على الشرطية واكثرهم
عنون البحث في مسئلة فرعية وهي ان الكفار مخاطبون بالفروع كما انهم مكلفون بالايمان وفي تمام لا فان اكثر
على الاول والحنفية والاسفرايني على الثاني وقيل مكلفون بالنواهي دون الاوامر قيل تنوله الفهم فخالف على
المسئلة الاصولية وهي ان حصول الشرط الشرعي شرط في صحة التكليف ام لا فمن قال بالشرطية نفى التكليف
ومن نفاها اثبته وعدم اشتراط الحصول في شرائط الصلوة بالضرورة فلو فقد فتحه واحتج على الحنفية
وحقق النزاع في النهايج في الواجب والحرام لاختصاص الثمرة في العقاب معاقبتهم بهما وعندنا وفيهم اتم احتج الاكثر
بان شرط الصحة لو كان شرطا للتكليف لكان شرطا للوجوب والفروض خلافه وايضا فان استقصى شرائط الصلوة
وغيرها مما ذكر في الفقه وفاقا مع ان الاصل عدم الشرطية وعلى المدعي الدليل وليس عقلا او النقل على خلافه
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت والكفر ليس مانعا لتمكنهم بازالته ووورود
التكليف عقلا ونقلا متواترا وليس التكليف بالفروع بشرط بقائهم على الكفر حتى ينافيه ويمنع وتخصيص
الخطاب كثيرا بالمؤمنين لانهم هم المتاهلون للامتثال ولشرافتهم وعظم شانهم ولان الكفار يحط العقاب والاعراض

فتعاونون

فتعاونوا في الاسقاط التكليف وقد يتبع مثل هذا في المحاورات كثيرا وكما يشعر تعلق الفروع بالكفار قوله تعالى
فلا صدق ولا صلى وقوله ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين الآية وقوله ويل للمشركين الذين
لا يؤتون الزكوة وقوله الاسلام يجب ما قبله فان لم يكن تكليف فلا معنى للجب احتج المنكرون
بانه لو صح التكليف من الكافر لامكن له الامتثال مع انه لا يمكن اما حال الكفر فظ واما حال الاسلام فلانه
يجب ما قبله والجواب بامكانه حال الكفر بان يسلم ويمتثل واحتج المفصلون بوجوب حد الزنا عليهم وما
ذكرناه ناهض عليهم وما يشهد على ما ذكرنا تخلف الكفار حال هذا الدين مع كونه مركبا من الشهادتين
والصلوة والزكوة والصيام وغيرها وبطلان هذا القول غني عن البيان لانه سفسطة غير معقولة
عندهم في الفروع بل عرفت في مسئلة الحسن ان للصالح والمفاسد ذاتية عقلية والعقلاء فيها على شرع
سواء والقول بان المرتد مكلف دون الكافر الاصلي كما قيل كالقول بانهم مكلفون بالجهاد دون غيره
كما نسب الى بعض منهم كالقول المطلق وقبل التكليف بالكفار جائز لانه غير واقع ولعله كان جاهلا لاسيما
قرأ القرآن ولا الاجتهاد **حقيقة** الامر الموقت موسعا او مضيقا لا تقتضي فعله فيما بعد ذلك
الوقت لا اداء ولا قضاء وفاقا للاكثر لما هو معلوم كالامر صم يوم الخميس على صوم غيرها بوجه واحتمال اختصاص
جهة الحكمة بلا اختلاف الاوقات في وجوه المصالح كالكيفيات ولان الامر قد يكون مستتبعا للقضاء
كالامر بالفرائض الخمس وقد يكون غير مستتبع له كالامر بصلوة العيد والجمعة فمطلق الوقت لو منهما فلا يدل
على احدها بخصوصه لعدم دلالة العام على الخاص ولانه لو اقتضاه لكان المثال المذكور بمنزلة صم يوم الخميس
او غيره وهو مخير بينهما فيكون الصوم في غيره اداء لا قضاء فيلزم الغاء التقييد ولا يلزم لا عصيان بالتاخير
لانهما سواء على المفروض ولا يلزم علينا ذلك بادنى تامل لانه امر جديد اما بالفعل بعد ذلك فبعده وقت له
فالاتيان به اتيان في وقته وهو الاداء لا اداء شرط في الاداء عدم كونه مستدركا لما فات وهو ما فعل في
المقدار او هذا استدراك لما فات وتعلق وقت المقدار ثانيا فتم ولا معنى للقضاء الا هذا وتحليل الحكم
بوجوب الصوم ووجوب وقوعه في هذا اليوم وبفوات الثاني لا يفوت الاول فالخصوصية في الوجوب
التساوي عليه لان الثابت مع التسليم وجوبان الثاني الاول اداء خلاف الثاني فتم وايضا لو بقي الوجوب
غيره لكان الامر مقتضيا له وبداهة الوجدان حاكمة بخلافه احتج الخصم بان الوقت للمامور به كالاجل للدين
له فلا تؤثر اختلاله في سقوطه وبان الزمان غير داخل في المامور به وقوله هنا مطلوب الفعل وايقاعه في وقت معين فبفوات الثاني لا يفوت

الاول واجيب عن الاول انه قياس مع الفارق وهو باطل مع ان الفارق موجود فان وجوب اداء الدين قد علم من خارج و
هو اشتغال الذمة وتعلق الغرض باحقاق الحقوق من غير مدخلية لخصوصية الوقت فيه ولذا جاز التقديم
وعن الثاني بان الكلام في المقيد بالزمان والوقت في مثله قيد للمامور به والخلل فيه لا لامر خارج والاجماع
التقديم وعن الثالث بالمنع البين وتنقيح ان المقيد شيئان في الخارج هما المطلق والمقيد كما في التلفظ او التعقل
حيث يمكن فيحصل القضاء بالامر الاول بسبب عدم لزوم فوت ايجاد القيد فوت ايجاد المطلق او هو شيء
واحد في الخارج لاتحاد وجود المطلق والقيد وكون القيد مشخصا له مخصصا اياه فوقوعه مطلوبا
فاذا انتفى انتفى المطلوب وسقط الطلب فيحصل القضاء بان يثبت بامر جديد وهذا الخلاف نظير ما هو مبتنى
على الخلاف في تركب الماهية من الجنس والفصل وتمايزهما هل هو في الخارج او العقل لان المطلق والقيد
بمنزلة الجنس والفصل فان صح الاول هناك صح الاول هنا وان صح الثاني هناك صح الثاني هنا والحق
هناك هو الثاني لصحة الحمل والحمل لا يتحقق الا بالمغايرة في الذهن والعينية في الخارج كما هو المقرر فيبطل
كون المطلوب متعددا ويثبت اتحاده فالقضاء بامر جديد كما قاله جماعة والحق ان وحدة لفظ المقيد
ليس على الاطلاق وكذا تعدده التعقل الا في ظرف التحليل ومع الحكم بتعدده المقيد في الخارج لا يلزم كون
القضاء بالامر الاول لامكان كون المفروض نحو عملين حيث لا اجماع فيه فاذا فات احدهما فات الطلب في الاخر لطلب
الاجتماع او يكون المطلق مطلوبا بشرط حصول القيد معه فاذا انتفى الشرط انتفى المشروط فزال الطلب والبناء
على كونهما مطلوبين مستقلين حتى يبقى الاتيان مع انه مصادرة غير ما ادعاه والقول بالثبوت وادعاء الظهور
مخالف للوجدان ان صدر بل قيل مع كونهما شيئا واحدا لا يستلزم كون القضاء بامر جديد لاحتمال كون
المراد هو المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا
ينتفي المطلوب بانتفاء القيد لكنه بعيد خلاف الظاهر وغير ما جرت العادة مع ان الاصل في القيد الاختصاص و
التقليل بحسبهم ليس الخلاف الاول مبنيا على تركب الماهية من الجنس والفصل لعدم تركب المقيد منهما اذ
لا يحصل من الصلوة ومن تقييدها بالوقت المعين نوع حقيقي والحمل على النظير في الخلاف غير مجد ايضا لان الجنس
اذا كان مبهمة ناقصة لا يوجد ولا يتعين ولا تتم الا بالفصل كما هو المقرر في الميزان والكلام وحتى النظير بخلاف
مطلوب كما هو حق وايضا هما جزءان خارجيان تعددهما في الذهن في التحليل دون الخارج لاتحاد وجودهما
في الخارج فيتحدان باعتبار اتحاد وجودهما ولا بدع في كون الجزئين الخارجيين متحدين في الخارج لواحدية
وجودهما متعددين في الذهن وعلى تسليم تعددهما في الخارج فليس تعددا انفكاكيا وتجرد تمايز الجنس
والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الاول لان التمايز الخارجي لا يوجب الانفكاك الخارجي

بما

تماما في الاوقات والازمان خصوصا على القول بكون الفصل علة الجنس او مقوما له او هو عينه مع كمال
ما مع ان الجنس لا يوجد في الخارج الا في ضمن الفصل فعند انتفائه ينتفي وبناء الفصل الاخر مع انه [illegible]
يحتاج الى وجود المعروض والجنس المعروض لا يبقى عند انتفاء الفصل الاول المقوم له حتى يعرضه الثاني
ويتقوم به كما عند ثبت في اعتبار العضدي الجنس والفصل بالحمل ولو كان للتنظير لامكان تحقق المقيد
في كونه مطلوبا دون القيد بخلاف الجنس مع ان التبادر من المقيد شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا
تفهم من صم يوم الخميس الا تكليف واحد بل استفادة منهم بناء على حجية مفهوم الزمان واللقب [illegible]
الدلالة على العدم ايضا ولا يمكن اجراء الاستصحاب ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ما لا يدرك كله لا
الميسور لا يسقط بالمعسور وايضا ليس ابناء في التفهم والعرف واللغة على الحقائق الحكمية والتحليلات
الفلسفية فان المركب من الجنس والفصل كالمطلق والقيد يعد في العرف شيئا واحدا فالامر به امر بشيء
واحد فجعله امرين باعتبار التحليلات الفلسفية لا يجري له وهل هذا الا ان يقال ان الماء القليل النجس
ان زاد عليه او نقص منه بطل لانعدام الجسم الاول وحدوث الجسمين الاخرين او جسم آخر لان بالاتصال
والانفصال زال الخصوصية والصورة المشخصة فبطلت المادة فبطل الجسم الاول وحدث الاخر ان
في النقص والاخر في الزيادة وهذا يعد في المنقولات من مقولة المالنخوليا لان بناء الاحكام على فهم العوام
وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه وان الله اجل ان يخاطب قوما بخلاف ما يفهمونه
فالاحتجاج للخصم بتعلق الامر باصل الفعل والوقت من لوازم وجوده الخارجي ومن مقترناته لا ذاتياته
فلا توقف اختلاله في سقوطه فاسد لان الظاهر هو الفعل المقيد بوقت خاص بحيث لو قدم لا يعتد به
كالصلوة اليومية والوقت فيه مثله مطلوب لمحل المامور به والحاكم الوجدان حاكم بان اعتبار
الوقت هنا على انه قيد مشخص لا انه مطلوب مستقل والعرف قاض بوحدة المطلوب المعين والله
اعلم ثم لا يخفى ان حكم مطلق المقيد المؤقت هذا سواء كان وجوبا او استحبابا بالصيغة الامر او غيرها
من الشارع او غيره بل الوضع كذلك عند تعلقه بالطلب فعلم بما قررناه ان مع مضي الوقت لا يجب فعل
الموقت الفائت او المختل الا ان ورد امر جديد في طلب هذا الفعل ثانيا ويتفرع عليه عدم وجوب قضاء
الفرائض الموقتة الا بدلالة خارجية ولها نظائر شتى في العبادات والمعاملات كقولي بع هذا الشيء في وقت
كذا وكالة علي او طلق زوجتي في شهر كذا او اعتق عبدي في سنة كذا ولم يتفق البيع او الطلاق او العتق في
ذلك الوقت

حقيقة

في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق
للماهية الممكن الحصول اعلم ان الكليات المنطقية التي هي مفاهيم ذهنية عوارض الكليات الطبيعية لا

لا وجود لها في الخارج لكونها من سنخ المفهوم فانه ان تحققت في الاعيان انقلب حقيقتها وتخرج عن
كونها مفاهيم وهو خلف اما الكليات الطبيعية التي هي الطبائع المرسلة ومساوية للمفاهيم المنطقية المعبر
عنها بالذوات والمهيات فالحق تحققها في الخارج في ضمن الافراد ووجودها عين وجود افرادها
غير مغاير له وهي في الخارج متضمنة مع التشخص والمجموع فرد متشخص في الواحد وافراد متشخصة في المتعدد
الواحد وليس المراد انها توجد بوصف كليتها لان الكلية من العوارض في الذهن دون الخارج و
الا يلزم التناقض والتضاد او تفيد الاثنينية والتعدد وكون الواحد في المكان المتعدد وغير ذلك
من المفاسد كما هو المقرر في مقره والمتكفل لها الميزان بتعاو الكلام اصالة مع انه بديهي في العقل ووفق
في النقل وصح كليتها انها ان وجدت بحسب نفسها في الذهن تكون كلية او هي بحسب نفسها
وملاحظتها في الخارج لا بشرط منطبق على الكثيرين كذا قيل وهو من عدم التدرب في المعقولات فان
الصدق في الخارج على المتعدد غير معقول وفاسد على ما اشير اليه والشيء ما لم يتشخص لم يوجد كما هو
الواضح المسلم فتم وعلى هذا يمكن ان يتعلق الامر والنهي بها بحسب نفسها ولا بشرطيتها وان يكون وجودها
حسنا او قبيحا ولا يضر وجودها متشخصة وجزئية لان انضمام التشخص والتعين لا يخرجها عن
الطبيعية وعن لا بشرطيتها فان اللا بشرط يقبل الشرط بشيء او لا شيء فلاحظ نفسها لا بشرط ولعم
وبالنظر الى الضميمة بشرط شيء او لا شيء وهذا من مقولة العام فانه يوجد في ضمن الخاص فهو بحسب نفسه
عام ومع الضميمة خاص فان قلت لما كان الحسن والقبح نفسيين عقليين عندنا وكلما امر به فهو حسن
فعله وكلما نهى عنه قبيح فان تعلقت الامر بالمهية فلا تختلف ويكون حسنة بحسب جميع افرادها
لكن تحصل لما كان صدق الامتثال ولو في ضمن فرد وخصوصية الفرد لا يخرجها عن الحسن لان العارض
لا يزيل ما بالذات ولا يغلب عليه لان ما بالذات ثابت ما دام الذات كما هو المفروض والا يخرج عن كونه
بالذات وان تعلقت النهي بها فكذلك في القبح بحسب جميع افرادها استغراقا وتعينا لعدم حصول
الامتثال في النهي الا بالترك مع انا رأينا تخصيصها بحسب بعض افرادها في الامر والنهي فهو متعلق
بالمهية والا لا تخصيص في التخصيص قرينة على تجوز في اللفظ الا ان يكون الامر والنهي من العقل المستقل
في المهية وحينئذ لا يخصص لان العقل غير قابل للتخصيص فان معارضة القطعي القطعي غير معقول والقائل
لا يقاومه ولكن فروع الاحكام المتعلقة بالابدان دون القلب مما يتفق عدم التخصيص فيها اولا فيتحقق
فان جميع الاوامر والنواهي المتعلقة بالافعال تخصص بوقت وحال كما لا يخفى لمن تتبع الفقه وحكم العقل
فاكثر الاوامر والنواهي المتعلقة صورة بالطبيعة متعلقة بالافراد على الاطلاق او الاستغراق لمكان التخصيص

الثابت

الثابت المانع لكون الشيء حسنا او قبيحا بالذات فجعل الذات في الحسن او القبح مقتضيا لا علة بلا المنع المانع كوجود
عارض من جانب الفرد كقولهم الرجل خير من المرأة محل تامل لانه ليس المراد بالحسن والقبح بالذات
ان يكون لجهة حسن او قبح لكي يعرض شيء ويغلب عليه او يمنعه مانع بناء على ان الحسن والقبح عندنا
من الوجوه والاعتبار وربما اعتبار عارض غالب في الاعتبار على الذاتي بل المراد من الحسن الوارد
عليه الامر والقبح الوارد عليه النهي الحسن او القبح الغالب الموجب للامر او النهي الناشئ من نفس الذات
واثر الذات لا تختلف والغالب على الاطلاق واللزوم لا يغلب قلت يمكن ان يقال بان الحسن والقبح يختلفان
بالوجوه والاعتبار والامر والنهي تابع للغالب منهما رب فعل فيه جهة حسن وجهة قبح كما ان فيه جهة صلاح
وجهة فساد وجهة كمال وجهة نقص ولكن العبرة منهما في الحكم الاقوى والاشد وكشف الحال ان الفعل ينقسم
باقسام خمسة ما كان فيه جهة حسن او جهات حسن لا غير وما كان فيه جهة قبح او جهات قبح لا غير وما
كان فيه بعض جهات الحسن وبعض جهات القبح والجانبان متساويان متكافئان وما كان كان مع غلبة
جانب الحسن على جانب القبح وبالعكس هذا بحسب هذه ثم باختلاف الازمان او الاوصاف اللاحقة والاعتبار
العارضة يمكن تغير كل من الخمسة الى احد الاربعة الاخرى وهكذا الى زمان آخر وباعتبار وصف آخر ويعود
الحكم بسداد الجهة الاقوى في كل الحسن ويتساوى لعبارة الضابط بين مجموع الاحوال الطارية والتغيرات
الحاصلة عند العقل في الجملة والشرع كلا وبدلا فلا يلزم اختلاف الذات ولا تختلف اللازم ووصف بالعارض
بناء على الاعتبارية والاضافية لان جهة الحسن في الطبيعة لا تزول بل تبقى وتعد باعتبار وصف لاحق على
الفرد او النوع جهة قبح اقوى من الاول فيتبع الحكم الغالب مع اتصافه بالفعل بالاضعف المقابل ثم يوصف الحكم
بلحوق جهة حسن اخرى ويغلب على جهة القبح المتوسط او يزيله وهكذا امثال الكذب من حيث هو قبيح فاذا ترك به
الى النوع او الفرد ورد حسن اشد والحق بالواجب لحصول النفع الاخروي القوي كحفظ مثل استخلاص احد
عن القتل والنفس والقوي في تركه فيرد الى الجواز ويغلب عليه الحسن ويؤمر به ثم ان تحقق في كذبه قتل نفس و
قتل الانبياء الاجلة ونهب الاموال والانفس والشرك والكفر فيرجع الكذب قبيحا وينهى عنها وان حصل منه
قتل نبي واحد فان حفظ نفس الانبياء الاجلة ونفس والنفوس الزكية والاموال والانساب المحرم اهم
من حفظ نبي واحد وهكذا ولا تعجب في اختلاف الفعل بحسب الحسن والقبح وتعدد جهاتهما عليه وغلبة
جانب في وقت والاخرى في الاخر وهكذا كما تختلف بحسب الصالح والمفاسد والنقص والكمال بل تعرف
لاختلاف الافعال بحسب الجهات الثابتة من الشرع والعقل وتعارضهما وتكافئهما وغلبة بعضها على
البعض ومن هنا يحصل تعدد الشرائع واختلاف التكاليف في الافعال والحاصل ان بقي جهة الحسن او القبح

فالذات على تقديره ولم يلحق باعتبار آخر جهة تقابله او يزيد عليه بحسب القوة فالحكم بحسبه وكذا ان
ورد جهة مقابل اضعف منه وان لحق جهة اقوى فالحكم يتبع الاقوى فلا يمكن ان يقال الطبيعة حسنة
فان لم يرد جهة مقابل يكون حسنة ويلحقها الجواز او الاستحباب او الوجوب بحسب قوة حسنها واقسامها
وان اقترنت جهة التقابل فالحكم يلحق الاقوى وهكذا الطبيعة القبيحة وربما يلحقها حالات فيها قليلا و
الاخرى كثيرا والاقوى لا يلحقها الا ما يبقى على حالة الحسن او القبيح كالايمان والكفر لكن في افعال الجوارح هذا
قليل او مفقود لتخصيصها غالبا بوجود الاحوال والاوصاف فلا يلزم علينا بان يرجع الحكم الوارد على
الطبائع الى الافراد خوفا من تخلف الذاتي كما قاله بعض حتى تجعل القضية الطبيعية ظاهرا في المحصورة الكلية
حقيقة فلا تقبل التخصيص لما عرفت وايضا لا نحتاج الى القول بكون حسن الذات او قبحها بطريق الاقتضاء و
ليست الذات علة تامة لاحدهما حتى لا يتخلف بل يتخلف بفقد شرط او عروض مانع فالقضية طبيعية بطريق
الاقتضاء وعند فقد الشرط او وجود المانع محصورة اما موجبة جزئية او سالبة جزئية وذلك لان الاقتضاء
غير مفهوم من الالفاظ الدالة وظاهرها ثبوت الحكم بل في كثير منها مع ثبوت الحسن الذاتي او القبح يتغير حكمه
بالاقوى وايضا لا نحتاج الى ارتكاب تغير الطبائع بحسب اختلاف الازمنة والاحوال حتى يكون القضية
لجميع الاحوال طبيعية فنقول كبعض المعتزلة بان بالذات كل حكم طبيعة اختراعية وهكذا هذا باد للكذب من
حيث هو طبيعة والنافع الاقوى منه طبيعة اخرى وللضار كذلك والصلوة من حيث هي طبيعة وللصلوة
عند اداء الدين طبيعة اخرى ولانقاذ الغريق كذلك كما قال به بعض وهذا باطل ايضا لان الاحوال اللاحقة لهذه
الاشياء عرضية مطلقا لان النفع عرضي للكذب وليس فصلا له واداء الدين وانقاذ الغريق عرضي للصلوة و
لا يقوم الصلوة بها حتى يكون فصلا مقوما للنوع ومقسما للهيئة المشتركة مع انه ينسد باب التخصيص
والموجبة الكلية والسالبة بالمرة في الاحكام الشرعية ولا يبقى معنى لاختلاف الحسن والقبح بحسب الاحوال والاعتبارات
كالاشياء بل بحسب الذوات والهيئات وقد ابطلناه مع ان افراد الشيء مختلفة جدا ولو ارتكب الهيئة بحسب
كل فرد سفسطة وايضا يحكم الجنس فهو مطلق الكذب مثلا يبقى مع النوع وهو الكذب النافع فكيف يختلف
الحسن والقبح بسبب اختلاف الهيئة ثم اذا عرفت هذا فنقول الحكم في الاوامر والنواهي كقوله صل وحج وزك واتجوا(?)
الصلوة وقرحها(?) متوجه الى الطبائع ظاهرا والمتوجه الى الطبيعة ظاهرا متوجه الى الطبيعة حقيقة اما الاول فالتبادر
عرفا ولان الاوامر والنواهي وغيرها من المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن التنوين واللام وهي حقيقة
في الهيئة لا بشرط شيء ونقل السكاكي اجماع اهل العربية عليه ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث مثلا مع ان
الاصل عدم الزيادة كذا قيل فتامل هذا المقام ومن يدعي ان المطلوب من الامر الهيئة دون المرة والتكرار وايضا

الحريق

المقصود

المقصود في هذه المسئلة ان التكليف متعلق بالكلي ظاهر الحال فاوّله او بنفيه على حاله واما الثاني فلان
المقتضي وهو توجه الامر الى الهيئة ثابت موجود والمانع مفقود لامكان ايجاد الطبيعة لا بشرط شيء في الخارج
بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن والمستحيل هو بشرط لا لا لا بشرط والفرد من مقدمات حصول الهيئة
فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم عدم مطلوبية الطبيعة والحسن والقبح يمكن ان يتعلق
بنفس الهيئة ايضا كما عرفت قال به الفاضل المدقق وعلى فرض عدم وجود الكلي الطبيعي حقيقة فتوجه بنظر اهل
العرف لان الصورة الكلية المنتزعة من الافراد وان لم يكن لها وجود لكن لها نوع اتحاد وخصوصية مع الفرد
لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج بالتدقيق الفلسفي دون الفهم العرفي الذي لا يميز بين
الوجود الحقيقي الاصل والانضمامي الاعتباري فيفهمون من الامر ان المطلوب هو الطبيعة لا بشرط و
وان لم يتحقق في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي فهمهم
ذلك تولد الامر الانتزاعي بمبدأ الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وفيه نظر لان الله اجل ان يخاطب قوما
بخلاف ما يفهمون وهو يريد خلاف ما هو ظاهره فان المراد الحقيقي منه ثم ليس الا الفرد لامتناع
تحقق الهيئة في الخارج على المفروض وهو ثم عالم به فيقبح منه ثم الامر بها باعتبار فهمهم الهيئة وهو يريد
الفرد او الامر منه ثم بالهيئة الوهمية وهو يريدها مع امتناع وجودها بل يجب عليه الامر بالفرد الحقيقي
وان لم يورد لفظا دالا عليه كالمحصورة الكلية او الجزئية المعينة والا ارتكب احد القبيحين اما اجراء
اللفظ مع ارادة ما هو خلاف ظاهره وغير ما يفهم منه او ارادة غير الممكن وكلاهما باطلان وقال القائل
غاية ما دل دليل الخصم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما المعين فلا لا من النقل ولا من اللفظ وفرد
ما من الطبيعة ايضا كلي لا يتحقق في الخارج على مذاقه فيرد المحذور ايضا وارادة فرد خاص تحكم بحت و
فيه نظر لان المراد احد الافراد على سبيل التخيير فيتعلق الطلب على كل واحد تخييرا وهذا كخصال الكفارات
فليس من باب التعلق بالكلي والفرق بين افراد العيني تخييرا والواجبات التخييرية غير مسلم نعم الاول
متماثل والثاني متخالف وهذا ليس بفرق وتسمية الثاني واجبا تخييرا دون الاول ان تم لا يخرج الاول
عن التخيير في افراده وهذا كاجزاء الزمان للواجب الموسع والكل يحصل بمجرد الاختيار فيها واعلم ان تسميته
واجبا تخييريا وعدم التسمية غير مضر والحكم بالتخيير عقلا غير مضر بل نقول هذا لازم من هنا فهو من
المدلولات اللفظية غير الصريحة ولا يحسن ان يكون الافراد المتماثلة في الواجب التخييري منظورة بالذات
والافراد متماثلة بل انها لكونها متماثلة والتجوز بحسب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وهو عدم وجود الكلي
الطبيعي على المفروض مع تعلق الحكم ظاهرا به واما على وجوده كما في الجواب الاول فالكلي باق على حاله متعلق الحكم

بل يكتب الجواب فيها فقال الفاضل المدقق من الفرق بين الواجب التخييري والعيني مع تخيير المكلف في افراده و
ايضا التخيير بين الافراد من العقل من باب المقدمة دون الخطاب الشرعي كما هو المفروض وان كان
بالخطاب فحوى لا اصليا كما هو مطلوب الخصم ثم ايضا افراد الواجب التخييري لا بد ان يكون منظورة
بالذات ومفصلة والافراد هنا منظورة من حيث المفهوم وكونها افرادا للطبيعة دون المصاديق
الخاصة حتى يكون منظورة بالتفصيل وايضا تحصيل الفرد في الخارج ثم على نظر العرف ما يلزمهم
كون اكثر خطابات الشرع مجازات فاسد بتمامه كما عرفت بتمامه لكن المطلوب وهو جواز تعلق التكليف
بالهيئة حق والحق حقيقة وجود الكلي الطبيعي في الخارج واما على بطلانه كما هو الباطل فلا يتعلق الحكم الا
بالفرد **حقيقة** في مقدمة الواجب وقد نظمها بعض كالحاجبي سلك المبادي الحكمية لانها
بالمشتق او الوجوب الذي هو قسم من الحكم مقابل الاصول كما في نظائره من الموسع والكفائي والتخييري مضافا الى
الاختلاف في كونه وجوبا شرعيا كما قال ابو الحسين او عقليا كما عليه غيره من الفريقين فناسب ذكره في المقام لتتميم الكلام
وتعميم الكلام وتوضيح الاحكام وسلكها بعض كالعلامة في نظم الاوامر اما باعتبار الوجوب المفهوم من الامر وقد تقدم
منه او باعتبار ان هذا الايجاب من مقتضيات الامر ووضعها بعض كصاحب الوافية في موضعها من الادلة العقلية
باعتبار ان الحكم في المقدمة شرعا حصل من العلم بالملازمة بين الحكمين مع ثبوت الملزوم وان كان هو كالدلالة
شرعيا اما على حكم العقل باللزوم والملزوم فالامر بين واما على حكم العقل او العادة باللزوم مع حكم الشرع بالملزوم
كوجوب الحج وحكم العقل او العادة بلزوم قطع المسافة فيه وكوجوب غسل الوجه بحاق جزء من الخارج لحصول العلم
العادي فمحل العقل واستنباطه حكم اللازم متحقق لانه ليس المراد من الحكم العقلي ان يكون بمحض العقل وحيث
لا مدخلية للشرع او العادة فيه اصلا حتى بالنسبة الى مباديه بل المراد ما لحكم به العقل وان استنبط من حكم الشرع
شرعي فما ذكر عدم قيام خطاب خاص او عام عليه مع حكم العقل به ايا ما كان نعم ماخذه والحكم العقلي ليس عين الشرعي
بل هو دليل عليه ومطابق له والمطابقة بين الشيئين في ظرف الواقع لا يوجب اتحاد حكمهما فضلا عن وحدتهما فان
حكم الكتاب مطابق للسنة المتواترة وليس الكتاب سنة ولا حكم الكتاب حكم السنة والسر ان اختلاف الحكم يحصل من
اختلاف المتعلق بحسب الاعتبار والخطاب الوارد في اعتبار وحكم العقل والاجماع عليه ليس حكما اما الحكم فهو العقل بل
هو دليل على حجيته فالحاكم في باب المقدمة عقل فهو دليل عقلي ناسب ذكره في الادلة العقلية هذا او ستعرف ان كلام
وجوب المقدمة من الخطاب بذي المقدمة من باب الاقتضاء او الاشارة وهما القطعيان عند الاكثر فلا اشكال
وقبول المراد منها في المقدمة وعنه مقام **مقدمة** قد تقدم التعبير عن البحث فبعض كالحاجبي عبر
بما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا شرعا واضاف بعض الى الواجب لفظ المطلق كالعلامة في التهذيب

وقيل

وقيل الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم بدونه واشهر في الالسنة مقدمة الواجب واجب وغير ذلك والعبارات
شتى والكل واحد والمراد بالمقدمة وبما لا يتم الواجب الا به ما يتوقف عليه وجوده شرعا او عقلا او عادة
كما فسره بعض شراح الشرح وغيره والفرق ما كان له دخل في التاثير سببا او شرطا او رفع مانع او جزءا او معدا
دون اللوازم المقارنة المصاحبة لوجوده من دون ان يؤثر فيه والسبب في المصطلح ما كان بينه
وبين الشيء ارتباط وجودا وعدما بحيث يلزم من وجوده وجوده ومن عدمه عدمه ولا يحتاج الى
قيد لذاته كالعبرة الشهيد ووافقه صاحب القوانين احترازا عن اقترانه بالسبب بعدم الشرط او وجود
المانع لانه ان كان العلة التامة فرفع المانع ووجود الشرط معتبر فيه فكيف يجتمع مع نقيضهما وان كان المقتضي
فلا يلزم بدون الشرط ورفع المنع من وجوده الوجود فالاقتضاء غير اللزوم والعلة التامة قسم
بناء على الحجية لاقتضائها الجواز واللزوم ويشمل عليه بناء على الاختصاص بالجواز فتامل فخرج بالثاني
الاول الجزء والشرط والمعد وبالثالث رفع المانع وجزء الاخير جزء الاخير والارتباط يخرج ما لا ارتباط له كالاعتبار والاتفاق
باعتبار الاعتبار والجميع معتبر في السبب على العلة التامة وقد يطلق السبب على المقتضي والمؤثر الفاعلي
وقد يطلق على ما له مدخلية في التاثير في مقابل الخارج والشرط ما كان بينه وبين الشيء ارتباط في العدم بحيث
يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ولا العدم من غير مناسبة ذاتية والمانع ما يلزم من وجوده
العدم ولا يلزم من عدمه الوجود ولا العدم وكل من الثلثة اما شرعي فرده الشرع ولا يستقل العقل كصيغ
العقود والوضوء في الحيض او من وضائف وان استقل فيه العقل كالسببية في صيغ العقود كالملكية او عقلي كالنظر
المحصل للعلم والصعود للكون على السطح واضداد المامور به او عادي كالاطعام للاشباع وغسل جزء الرأس
في الوجه وقال هذا والمعد ما يتوقف التاثير على وجوده وعدمه كخطى المسافة المتقدمة بالنسبة الى الاخيرة
فاصفة الشرط والمانع وليس مرادهم بالسبب في المقام العلة التامة لدخول الشرط ورفع المانع فيرجع ولا يتصور
القول بوجوب المسبب دون الشرط لان جزء الواجب واجب قطعا ووفاقا وليس نفس الفاعل كما لا يخفى ولا
الجزء الاخير للعلة التامة كما اشتهر على الالسنة جماعة لعدم اطلاق السبب عليه اصطلاحا بما يكون شرطا
او رفع مانع فكيف يتصور القول بنفيهما او اثباته وبالعكس او جزء فكيف تنازع في وجوبه فالمراد منه
الفعل المقتضي لو تم والمراد من الواجب في بعض العنوان هو الواجب المطلق كما هو في الاكثر لان الوجوب ان
كان مقيدا بالنسبة الى مقدمة كالنصاب للزكوة لم تكن المقدمة واجبة اتفاقا كما ذكره العضدي و
غيره فترك التقييد بالمطلق اما لكون الواجب حقيقة في المطلق مجازا في المقيد باعتبار ما يؤول اليه كما هو
الاظهر واما الانصراف الواجب الى المطلق عند الاطلاق والى التنجيز دون المقيد والمشروط او الظهور المراد

وعدم تطرق الوهم الى الخلاف في المشروط لان المراد بالواجب المشروط ان تحقق المقدمة شرط لوجوب ذي المقدمة
فلا يجب الا بعد تحققها فالم يحصل لم يجب وبعد الحصول لا معنى لوجوب تحصيلها لعدم امكان تحصيل الحاصل
فرجع الى العنوان الثلاثة وهو المقيد بالمطلق والمراد بالمطلق ما لم يتقيد وجوبه بالنسبة الى هذا الشيء وان كان
مقيدا بالنسبة الى شيء اخر كالوضوء فصلوة الجمعة فهي بالنسبة الى الشيء مطلقة وان كانت بالنسبة الى العدد مقيدة
فالاطلاق والتقييد هنا اضافيان متقابلان كما صرح جماعة والا لم يوجد تكليف مطلق لان كل تكليف مشروط
بالعلم والعقل وبالقدرة عند العدلية اتفاقا ومن هنا اضاف بعض قيد الحيثية اشارة الى ان
الاطلاق والتقييد معتبران بالنسبة وان لم يستوف منه المراد وقد فسر الواجب المطلق بعض بما يجب في كل
وقت على كل حال فنوقض بالصلوة فزيد بما قدره الشارع فنوقض بصلوة الحائض فزيد الا لمانع فرد بعدم
شموله لغير الموقتات مثل الحج والزكوات وغير ذلك مما يتوقف وجوبه على الشرائط والمقدمات والامر حقيقة
في الواجب المطلق التبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال للعقاب واحتمال كون الامر مشروطا بشرط الذم
مضافا الى اصالة عدم التقييد وجرى العادة به عند اعتباره وهو القول الراجح عند النظر نظرا الى الاطلاق
والاستعمال فيه لا يوجب الاشتراك لانه اعم ولذا بنى على الاطلاق القوم خلافا للمرتضى غير ملتفت اليه حتى ان
ثبت والحق عدم ثبوته والمراد بالمقدور ان جماعة دخول المقدمة تحت طوق المكلف عقلية كقطع
المسافة في الحج او وصلية كالطهارة بالماء دون ما لم يمكن تحصيله من الالات كتحصيل القدم للقيام في الصلوة
وتسمى هذه بمقدمة الوجود لان وجوب الواجب بالنسبة اليها مطلق غير مشروط بها ولا مقيد بوجودها
بل ان لم يحصل يجب تحصيلها بخلاف القسم الاخر ولا يجب غير المقدور بلا كلام فيه وفي عدم وجوب
ما يتوقف عليه على الاطلاق بل وجوب ذي مقدمتها مشروط بوجوده كاباق العبد المدعم ان كان ملك النصاب
وتسمى مقدمة الوجوب اذ لا وجوب الا بعد حصوله وفي ذكر المقدورية مستغنى عنه لخروج غير المقدور بالواجب
المطلق لان الواجب بالنسبة اليه مقيد بل يمكن ان يكتفى به بالظهور ايضا والقول بامكان وجوب الشيء
من دون الاشتراط بالمقدمة غير المقدور وفيه يصير واجبا مقيدا بالنسبة الى نفس المقدمة ويكون
وجوبها تحررا فاسد لان وجوب المقدمة فرع مشروط بمقدورية مثل وجوب ذي المقدمة ولا يزيد
وجوبها عن وجوبه اذا كانت مشروطة لشيء فهو كك ولم يقل احد بان المقدمة اذا حصلت وجب الاتيان
بها وان كان ذي المقدمة مشروطا شرطا غير حاصل فلا اتفاقا والى هذا القيد يرد ابطال اعتراف بعض مطلقا
وعدم صيرورته مشروطا الا اذا فسر المطلق بما لم يقيد في اللفظ كما قيل وفيه ركاكة لان اكثر المقدمات خارجة
عن اللفظ في التقييد فلا بد من ضابطة تدل عليه مع عدم الانتقال اليه وكون مرادهم بالمقدورية الصلاة

لتعلق القدرة ليخرج غير المقدور ونحو الممتنعات تكلف لعدم وجود اصل التكليف على شيء لا محل
مقدمة تحت القدرة اللهم الا ان يحمل هذا القيد على التوضيح لمن يخفى على النظر فيه وجعل
جماعة المقدورية كلام الحاجبي على كون الواجب مقدورا للمكلف وهو قادر على الاتيان به عقلا
وعادة من دون المقدمة الا ان الشارع جعلها شرطا له وموقوفا عليه كما هو مقتضى ظاهر عبارته
في المنتهى مخالف للمشهور في معنى المقدور ويشرف الى فرقهم هنا بين الشرط الشرعي وغيره واخذه قولا
بالتفصيل خفي عن طور التعبير وليس مراد النافين للوجوب المقدمة مطلقا نفيه ولو بدليل اخر
شرعيا او عقليا ولا المراد بالوجوب عند المثبتين ولو بدليل اخر غير ايجاب ذي المقدمة من عقل او
شرع ومخالف ظاهر بل المراد ان وجوب ذي المقدمة هل يستلزم لوجوب مقدمته ويجعل مقدمته
واجبة بمجرد وجوبه ام لا واقتضاء الامر بالشيء ايجاب ما لا يتم الا به ليس بطريق الجواز عند القائلين
به وكذا عدم الاقتضاء عند المنكرين بل على سبيل اللزوم والمراد باقتضاء الامر كذلك باعتبار
الوجوب المتحقق له والتعبير بلفظ الامر دون الوجوب للاشعار بمناسبة المسئلة للاوامر ولا مباحث
والمراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه وجود الشيء كما صرح به فرامة القوم في العناوين ولعدو اعلم
انه ليس المراد بوجوب المقدمة هنا نفيا واثباتا هو الوجوب العقلي بمعنى اللزوم ولابدية الوقوع
فانه ثابت في جميع المقدمات عقلية او شرعية وعادية سببا او شرطا او غيرهما والا لم يكن المقدمة
مقدمة ولم يتوقف وجود الفعل عليها وهذا خلف مع ان هذا اللزوم لا يسمى وجوبا عرفا فحمل
كلام اهل البحث عليه ولا مجال للانكار فيه وصرح بعدم تعلق النزاع به جماعة كالعضدي والتفتازاني
وشارح الزبدة وغيرهم وعن ظاهر كلام علم الهدى عدم الوجوب العقلي فيما سوى السبب ولعل مراده
ان النزاع في دلالة الخطاب عليه والخطاب لم يتناوله وان كان بمعنى اللابدية وثبت عند العقل
والحق ان ثبوته بديهي وغير متنازع فيه وظاهر عن الخطاب التزاما واضحا وليس المراد منه الوجوب
الشرعي الاصلي المتعلق للخطاب المتعلق بذي المقدمة بحيث تكون مثله محط الخطاب بالذات فيشتمل
على الاحكام العديدة وهذا العدم اخطار كثير من المقدمات بالبال للمخاطب عند خطابه فضلا عن
المخاطب واتفقوا على بطلانه ايضا ولم يستفد من الخطاب التزاما ولا يستلزم وجوب ذي
المقدمة كونها مطلوبة بالذات بحيث يعاقب على تركها لتركها لعدم اخطارها وانفها معها وما قام
دليل عليه وما عرف قول به حقيقة ويشهد عليه وقوع المكروهات بل المحرمات مقدمة كثيرا بل
المراد منه التحتيم الشرعي والوجوب الحقيقي بمعنى كون مطلوب الفعل ممنوع الترك على نحو وجوب

ذي المقدمة الا ان في المقدمة تبعي وفي ذيها اصلي وكلاهما حقيقيان شرعيان لان الوجوب ما يلزم تاركه عقابا
على تركه سواء كان الذم لتركه والعقاب لاجله او لترك غيره وانجراره اليه ولا يمكن القول بان الواجب ما يذم تاركه
لاجل تركه والا لم يصدق على الواجب بالغير لغيره وهو ظاهر ولا على الواجب الكفائي الذي تكفل به الغير وترك الاخرون
لوجوبه على الحاضرين مع ترك غير المتكفل له فلم يصدق انه لاجل ترك العقاب ثمة وكذا افراد الواجب التخييري لان
كل منها واجب وفي ترك البعض كاطعام المساكين في الخصال ليس عقاب لاجل تركه الا ان يحصل الاخر وكذا لو ترك
الكل لا يصدق على كل منها ان العقاب لاجل تركه مع ان كلا منها واجب فتدبر واوضح منها الواجب الموسع المتروك
في الازمنة الاولى لكم وعلى هذا دفع القول بان المراد ان كان الوجوب الشرعي كان في ترك العقاب وان لم يرتق
التارك الى اتيان ذي المقدمة ولا يلتزم به احد وكان على ترك كل مقدمة مقدمة عقاب وهو غير منطبق
وخلاف طريقة العقلاء لانحصار عقابهم في ترك نفس المطلوب ليس الا مع عدم اختلاف عقاب تارك
الفعل بترك بعض المقدمات او الجميع وذلك لان كل مقدمة في تركه يحصل العقاب لاجل ذي المقدمة وباعتبار
تركه لا لاجل نفسها ولا لمدخليتها بل لانجرارها الى ترك الفعل ولا يوجب تعدد العقاب بل تحقق العقاب في
ترك اي منها وقع لافضائه الى ترك ما يتوقف عليه ونسبة العقاب الى المبادي لهذا الافضاء سواء حصل بترك
الكل او البعض ولا مدخلية لتعدد المقدمة بنفسها فان قيل الايجاب التحتيم وترتب الذم والعقاب خارجان
عن مفهومه لانهما متعلقان بالاصلي منه لا التبعي لان وجوده مصلحة لغيره فلا قبح له في نفسه فلا ذم و
لا عقاب عليه قلت هذا بحسب الجليل من النظر جيد الا انه لا يوافق كلمة المسلم بينهم للوجوب بما عرفت ولا
يحل معضل الاعضال ولا يحسم مادة الاشكال وما قيل بانه لم يفصل عن المباح ولا يمنع من تركه ولا حد وعنه في
البحث وظاهر القوم ترتب العقاب عليه لتعلقهم به في وجوب نصب الامام ع وهو خطب جليل يدور عليه
النظام [illegible] الفاصل هو المحبوبية والمطلوبية وانقياد الفاعل وطاعته وفي الفرض التارك وعصيانه فيه
دون المباح وافضاء ترك المقدمة الى ترك الواجب الذي يدور عليه العقاب بخلاف المباح وهو ...
واجبا اصليا وان كان بالنسبة الى حفظ النظام تبعيا ايضا كالامساك للصوم والتدارك فالمقدمة بحسب نفسها
احد الاحكام الخمسة وبحسب الموقوف عليه حكم ربما يتفقان وكثيرا ما يختلفان ثم والثمرة ظاهرة في النذر وشبهه
بما سمي واجبا وبالشرائط الشرعية التي لم تقم عليها دليل على وجوب تحصيلها ولا اعلم منها سوى الشرطية وكونه مقدمة
من دون تعيين كونها للوجوب او الوجود كمسئلة نصب الامام فانه لا يعلم غير انه من الكلام مشروط بوجود
الامام اما وجوب تحصيله عند وجود ذي مقدمته ففيه خلاف فمن اوجب المقدمة اوجب النصب ومن لم يرد
لم يوجب في مقدمة العلم حيث يوجب الموجب الاتيان بجميع ما يقع فيه الاشتباه والاتيان بالضميمة حيث

لا يتم العلم الا به والثاني بتوقف ذلك كالزوجة في اجتماع الوجوب مع الحرمة كما لا يخفى وستعرف ان الواجب التوصلي
لا يجتمع مع الحرام ولا وجه لانكار صاحب القوانين انتهى وكلام القوانين بان الثمرة العقاب والثواب في ترك
كل مقدمة وفعله باطل بما عرفت بل اتفقوا على بطلانه بل جعل الخصم دليلا على عدم وجوبه متمسكا بالوفاق
المعترف به الخصم وفي مسئلة الامر بالشيء نهي عن ضده الخاص كما ستعرف انتهى وغير ذلك وما ذكر ظهر فساد قول
صاحب القوانين بانه لا بد للقائل بوجوب المقدمة ان يقول بوجوبها لغير التوصلي او يقول بكونه مستقلا
من الخطاب الاصلي اولا فلا ثمرة لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها يترتب عليه عدم
الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب ليترتب العقاب عليه ولقالهم باثباتهم والحكم للعقل بوجوب المقدمة
عند وجوب اصل الفعل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابات اصليان احدهما من رسوله ع وهو ظاهر وثانيهما
من الباطن والتخيير بان ذلك لا يتم بانفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب للذي ثم انتهى كلامه ووجه
الفساد عدم القول بالعقاب لاحد وصدق الوجوب على التوصلي حقيقة وظهوره من لفظ الخطاب
بذي المقدمة ولا التزاما قضائيا كما ستعرف ولا انحصار في ارتكاب التكلفات والخروج عن المطلوب بالدقة توضيح
العشرة **المقام الاول** في تحرير الخلاف وما فيه من الاختلاف قال بعض الاعلام الفحول وفاقا لشرذمة
من متاخري اهل الاصول بان في المقام نزاعين احدهما ان الواجب المفروض انه مطلق بالنسبة الى مقدمته
ولم يكن وجوبه مشروطا ومعلقا بوجودها كقطع المسافة بالنسبة الى الحج الواجب هل يحكم بوجوب هذه
المقدمة بمعنى مطلوبية فعلها وممنوعية تركها اما بمقتضى العقل او الخطاب الشرعي تبعا او غير الشرعي
اقتضاء او اشارة او بدلالة التزام او لا يحكم بالوجوب اصلا بل يحكم بعدم تعلق الطلب بها وليس فيها الا
اللزوم واللابدية العقلية من دون تعلق ارادة الامر وطلبه بها وزعم شيوع الخلاف وشهرة القول
بالوجوب مطلقا وحكي عن الواقفية في السبب والعكس عن الحاجبي والنفي المطلق عن بعض والثاني ان الامر
المطلق بحسب الظاهر بالنسبة الى مقدمته مقدورة لم يثبت تقييده بها ولم يعلم من الخارج وجوبها ولا
عدمه كنصب الامام في اقامة الحدود هل يستلزم وجوبه وجوبها حتى يكون الواجب مطلقا بالنسبة اليها حمل
نفس الامر ويكون هذه مقدمة وجوده او لا يوجب بل يكون وجوبه مشروطا بوجودها فيكون الواجب
مقيدا بالنسبة اليها في الواقع وهي مقدمة وجوبه وحكم بان نقل الاقوال الخمسة الاول حمل الوجوب
على الاطلاق مطلقا الثاني حمله على التقييد مطلقا الثالث حمله على الاطلاق بالنسبة الى السبب دون الشرط الرابع
والخامس حمله على الاطلاق بالنسبة الى الشرط الشرعي بناء على الاحتمالين من ضم السبب اليه وعدمه وفي
كل احتمال قول ثم قال والتحقيق انه لا وجه للقول الثاني اذ لا معنى لتقييد الشيء بوجود سببه بخلاف الشرط

فانه عند وجوده لم يتحقق اختيار المشروط ولا اختيار السبب فلا مناص في تقييد وجود المشروط بوجوده ولا وجه للرابع والخامس اذ لم يتخيل فرق بين الشرط الشرعي وغيره في المقام بخلاف المقام الاول ه فانحصر الامر في الاول وهو مذهب اكثر المتقدمين والمتاخرين وهو الصحيح وفي الثالث وهو مقالة المرتضى انتهى كلامه ملخصا والحق ان النزاع واحد وهو الاول فان النظر في الاطلاق الى الثمرة من جهة اعتبار الواقع المجهول ومحط البحث انا وردنا مطلق فهل يقتضي ايجاب مقدمته المقدورة ومثله الامران لا يعلم اشتراط وجوب الواجب بهما سواء عدم علم الاشتراط بحسب الواقع ام لا والا بقي للنزاع مجال لان الواقع لم يتناوله الايدي واحتمال الاشتراط بحسب نفس الامر جار في جل المقدمات فكلها سيما في الامثلة المذكورة في دواوين القوم الا ان ينصر دليل خارجي نحو اجماع كالطهارة للصلوة والحج بما جرى منا السنة القوم قديما وحديثا ومنادي بعنا وينهم الباب واطلاق براهينهم ووجهة نقضهم وابرامهم وان كان النزاع في الموضوعين تحرز بها القوم ولا اخير فيه للعامة ولا اثر للخاصة وايضا كان عليهم ان يعبروا عن الواجب في النزاع الاول بمتيقن الاطلاق دون ما هو ظاهر الاطلاق الذي هو محط البحث في النزاع الثاني مع انه لك خلاف امثلتهم ودلائل بيانهم من الثمرة واخذهم النتايج ولعله اخذ هذا من كلام المرتضى في الذريعة وليس في كلام السيد نزاعان ولا شهادة له على النزاع الثاني بل هو قائل بان مجرد الامر لا يدل على وجوب المقدمة لا دلالته على ما وضع له بل ما ظهر من وجوب غير المقدمة وما هو غير مدلول منه كوجوب المقدمة فلا يثبت الا بدليل خارجي وقام الدليل العقلي على وجوب السبب والشرعي على وجوب بعض الشروط كالطهارة للصلوة وبقي البلاغ على حاله وعنوانه ايضا مطلق وتحرير نزاعه ايضا كك وايضا عند القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به لا يتصور النزاع الثاني لان المقدمة مقدمة وجود بحسب حق وجوب ما يتوقف عليه فتم وكلام المرتضى هو اضيق بحسب ثلث منها وهي الفقرات الثلث الاولى اصرح فيما قلناه والاخيرتان يمكن للنزاع الثاني ولا بد التكثير اليه لكنه تكلف ولنا وافقنا في المرام العلامة والعميد الدين وجماعة وجلية الحق مقتضى لذكر كلام المرتضى في الحاشية وعبارته مما يوضح ذلك الاحير يميل الى فهم ذلك الفاضل ولكن يبعده صدره وما جرت عليه كلمة القوم و براهينهم وامثلتهم وثمرتهم

المقام الثاني القول في تحرير الجدال وما فيه من الاقوال القول الاول الوجوب مطلقا سببا وشرطا شرعيا او عقليا او عاديا وهو مقالة الاكثر كما هو المستفيض ونسب الى الامدي ادعاء الاجماع عليه وعبارته في الاحكام غير وافية بذلك نعم ادعى اتفاق اصحابه

المقام الثاني

والمعتزلة عليه ونسب الخلاف الى بعض الاصوليين ونسب العلامة في النهاية الخلاف الى الواقفية والمرتضى علم الهدى المرتضى القول الثاني عدم الوجوب مطلقا ولم يظهر له قائل على التعيين وعن ظاهر المنهاج وجود القول به حيث قال قيل بوجوب السبب دون الشرط وقيل لا فيهما ومحتمل عبارة المختصر وادعى بعضهم الاجماع على وجوب السبب فيوهم وجود القول الثاني القول الثالث الوجوب ان كان سببا دون ما اذا كان شرطا مطلقا ذهب اليه الواقفية وبعض المتاخرين ونسب الى السيد وابن البراج وابن زهرة والنسبة الى السيد صحيحة وما قيل من انه لم يتعرض له في تصانيفه المشهورة لهذا الخلاف بل الخلاف الثاني وفرق فيه بين السبب والشرط وكانه ذهب في الخلاف الاول الى القول الاول كما يظهر من اوائل اختياره في الخلاف الثاني فهو خلاف الظاهر كما عرفت والقول الرابع الوجوب ان كان شرطا شرعيا دون غيره ه وقد نسب الى امام الحرمين واختاره الحاجبي لكن بعض شراح كلامه فهم انه القول بالوجوب في السبب والشرط الشرعي دون غيرهما على ما نقله السيد الصدر السند وعن الفاضل البحراني بعد نقل هذا القول ونحوه لاح منه بعد تسليم الاجماع على وجوب الاسباب وجه كان خامس اعني القول بوجوب السبب والشروط الشرعي دون غيرهما والاصح ان يقال ان سلم الاجماع فيكون القول بوجوب السبب والشرط الشرعي دون غيرهما فيكون الاقوال ثلثة وان لم يسلم فيحتمل الوجهين وجوب الشرط خاصة دون غيره مطلقا ووجوب الشرط دون غيرهما ويمكن ارتقاء الاقوال الى الخمسة وذكر في التهذيب القول الاول والرابع اعني الوجوب في الشرط الشرعي لا غير ثم اختار الاول والعلامة ذكر الاول والثالث واختاره الثالث والسيد عميد الدين ونسب الاول الى اكثر الاشاعرة والمعتزلة وذكر الحاجبي القول الاول ظاهرا والرابع واختار الرابع وكذا العضدي وقال شارح الشرح لا خلاف في ايجاب الاسباب وانما الخلاف في غيره و عن قطب المحققين الاتفاق على وجوب السبب ايضا وقال كان المضعف يعتقد ان الواجب بالنسبة الى الامور التي يلزم شرطها عقلا او عادة ليس مطلقا بل واجب مقيد لان الايجاب مقيد بحصولها فلا تفتقر الى الاحتراز عنها بقيد المقدورية ونقله الابهري والمحشي الشريف في الذكر حيث سكتا عن زيادة القول مطلقا ووجوب السبب والشرط معا دون غيرهما وح يمكن ارتقاء القول الى الخمسة

المقام الثالث في تحرير محل النزاع وكيفية وجه الدلالة على الوجوب وقد عرفت ان النزاع في الواجب المطلق بالنسبة الى مقدمة الوجود لا الوجوب وان المراد بالوجوب التحتيم الشرعي وان كون النزاع في الوجوب بحسب دلالة الخطاب نفيا واثباتا او العقل او الاعم مختلف فيه ولا باس بذكر بعض العبارات قال في شرح الزبدة اختلفوا في ان ما لا يتم الواجب الا به هل هو واجب بالوجوب المتعلق بذلك

السبب

الواجب وما موربه بالامر الذي تعلق به بعد الاتفاق على انه لابد منه في وقوع الفعل وقال بعض المدققين من العامة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح مثلا هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد او تكليفان وخطابان احدهما بالكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درج وهكذا في كل موضع آخر ثم انه ههنا معنى آخر وهو للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة اعني وجوب اصل الفعل ه يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن ولا يذهب ان يظن الاستدلال ههنا لا يدل على وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم الا ان يدل كل منهما على الاخر حيث يثبت الوجوب الدلالة للمقدمة وتتمته انتهى فتم الاول ان محل النزاع دلالة الخطاب على وجوب المقدمة وكذا العبارة الاولى من الثاني بل هي صريحة بخلاف العبارة الثانية منه قال الحاجبي ان اريد ان التوصل الى الواجب واجب لابد منه فمسلم وان اريد مامور به فاين دليله فان سلم الاجماع في الاسباب بدليل خارجي وظاهره ان النزاع في وجوب المقدمة اعم من كونه بدلالة الخطاب بنفسه او هو بانضمام العقل او العقل بملاحظة وجوب ذي المقدمة ولا مدخلية لاثبات وجوب المقدمة بالادلة المستقلة الخارجية كوجوب الطهارة بالنسبة الى الصلوة فانه لا ينافي للشقوق الاولى ه والمثبت مثبت ولو باحدها وقال العضدي لو لم يجب لكان التوصل الى الواجب واجبا والتوصل الى الواجب واجب بالاجماع عند التوصل واجبا ان اردت انه لابد منه فمسلم لكنه غير محل النزاع وان اردت انه مامور به شرعا فهو ممنوع وهو المدعى فاين دليله فان قال الاجماع على وجوب التوصل شرعا فان تحصيل اسباب الواجب واجب كحز الرقبة في القتل وما ذاك الا لانها وسيلة فالجواب لا ثم الاجماع وان سلم فوجوب الاسباب بدليل خارجي لا لانها وسيلة فلا تدل على وجوب التوصل مطلقا وظاهر ايضا ان الوجوب الثابت بدليل العقل خارج عن النزاع فانه في دليل الخطاب ويمكن كون مراده كالحاجبي اعم والاجماع دل على وجوب الاسباب لا من حيث انه مقدمة وبقي تم قال الشريف المحشي ان اراد انه لو لم يجب لكان الاصل واجبا بدونه فبطلانه ممنوع فان المتنازع فيه وظاهره ان النزاع اعم من دليل الخطاب وغيره وقال في شرح الشرح للخفاف في ان النزاع ان الامر بالشيء هل يكون امرا بشرطه ايجابا له والا فوجوب الشرط الشرعي للمامور به معلوم قطعا اذ لا معنى للشرطية سوى حكم الشارع بانه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء والصلوة وهذا كما انه في الشرط العقلي معلوم انه لازم عقلا فحاصل هذا الحكم ان الاتيان بالمشروط دون الشرط اتيان بجميع ما امر به وانما يصح لو لم يكن الشرط مامورا به بامر آخر وظاهره الحكم بان في النزاع مدخلية لدليل الخطاب نفيا واثباتا كما لا يخفى على المدقق البصير فالحاصل الى عنوانه في علم انه ان كان النزاع

في ان الامر بالشيء هل هو الامر بالمقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك السبب كما هو المستفاد من كلام المعظم في الدلائل التي ذكروها وافي الجواب عن دلائل الجمهور فالحق ان مقدمة الواجب في غير الشرط الشرعي لا يجب وان كان النزاع في اعم من ذلك فالحق مع الجمهور وانها واجبة مطلقا والظاهر ان النزاع في ذلك المعنى الاعم لان غرض المجتهد انما يتعلق بكون مقدمة الواجب واجبا مطلقا سواء كان تعلق به الخطاب اصالة ام لا اذ مقصوده استنباط حكم الوجوب مطلقا ويجيء زيادة فيه الامر بالشيء نهي عن ضده انتهى وهو مصرح بعموم النزاع وفيه ان بعض الاسباب يتنفى الوجوب في الخارج وكذا بعض الشروط العقلية وكذا الشرعية فعلى ما قاله لا يجري فيه الاقوال ولا يتصور نفيا واثباتا على الاطلاق الجدال وظاهر اكثر العناوين حيث قيل فيه ان الامر بكذا امر بما لا يتم بمعنى ان الخطاب مدخلية لمحل النزاع ولو كان بالالتزام او الاقتضاء او غيرها من الدلالات اللفظية او العقلية الحاصلة بمعونة اللفظية وصرح به غير واحد وفي عبارة الاجل المرتضى وجهان والظاهر انه ليس النزاع في دلالة الخطاب بنفسه نفيا واثباتا لانه خلاف وظيفة المجتهد وخلاف مقتضى الثمرة ولا يوافق له اكثر العناوين وصريح بعض الادلة العقلية ويكون الحدس الصائب والفهم الثاقب بل بديهي ان الخطاب لا يدل عليه بحسب المفهوم المطابقي والتضمني فلا مجال للنزاع بحسبه ولم يكن النزاع على الاطلاق بحيث يشمل الادلة الناهضة في الخارج من اجماع او عقل مستقل او كتاب او سنة ولا يتصور القول بالنفي بالنفي على الاطلاق لا في السبب ولا في الشرط بجميع اقسامها لقيام الادلة على وجوبها في الجملة وصرح به غير واحد ايضا بل النزاع على ما اخترناه من الجمع بين كلماتهم وبين امثلتهم وادلتهم في الثمرة الحاصلة منه في ان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به بحيث يكون للخطاب مدخلية ولو كان باقتضائه او اشارته من دلالته غير الصريحة او بمعونة العقل وبالدلالة الالتزامية المساعدة بالعقل والالتزامية التي يمكن انكارها انكارها مطلقا وسلبها كليا ومن اثبتها ولو باحدى الطرق المذكورة فرجع النزاع الى السلب على اي وجه كان والثبوت على اي وجه كان والتفصيل في اقسام المقدمة لا الطرق المثبتة فان المدار في الثبوت على الدليل بل ان وجد الاجماع او العقل او النص على القاعدة من حيث هي كانت مطلوبة للمجتهد الا انها لم توجد بحسب نفسها الا بحسب نفسها فانكبوا على الخطاب وما يختم اليه والغرض ان وجوب ذي المقدمة منه ينقض لي وجوبا لجزئية المقدمات ام لا فقيل بالنفي مطلقا وقيل بالاثبات كك وقيل بالتفصيل وكل مثبت طريق واحد او متعدد من الطرق على سبيل منع الخلو وتعدد الطرق وانحصارها لا ينافي ثبوت المطلوب بل يؤكده ويحتمل ان يكون النزاع في ان مجرد ورود الامر بذي المقدمة

وبوجوبه تحكم بالوجوب بالمعنى الشرعي للمقدمة ولو كان بدليل عقلي يحكم بوجوبها عند وجوب ما يتوقف
عليه اولا يحكم معه بل يحكم باللابدية واللزوم الى ان يدل على الوجوب بالمعنى الشرعي دليل شرعي مع ..
انه يعلم كثيرمن العنوانات اليه واجيب لو اكثر الادلة عليها الا ان الاول هو المختار الظاهر من كلمات القوم و
الشرع بما قلناه **المقام الرابع** فالحق ومنع الاوهام واصطفاء ما هو المختار في المقام من وجوب
المقدمة على الاطلاق ولنا فيه وجوه الاول ان من يوجب امرا على الاطلاق ويعلم انه لا يتم الا بحصو
لها بالبديهة موجبة ليتم غرضه عقليا كان الشيء اوشرعيا او عاديا وهذا مطلوبه وسيلة الى
مطلوبه ويعرف هذا من حال الامر قطعا ولهذا لو سال العبد السيد عن وجوب المقدمة كما عن
الخروج الى القصاب لاشتراء اللحم المتوقف عليه ليعيبه عليه ويعد الاستيذان على تركه كالاستيذان
على ترك اصله ثم فالوجوب مدلول وهو من دلالة اللفظ منطوق غير صريح عند القدماء وجمهور
المتاخرين ومفهوم عند الاخر والتزاما لفظيا عند جماعة واما عند عدة من المتاخرين عقليا
فوهمها لان المراد من الدلالة اللفظية ما للفظ مدخلية فيها لا انها دلالة اللفظ في محل النطق فقط
ولا لخرج المفاهيم والسياق وفحوى الخطاب وتنقيح المناط والمجازات القرينية المستفادة من
الامور الدقيقة والمبادى العقلية والتشبيهات الطريفة والتجوزات التمثيلية والايهام والتورية
وغيرها من المدلولات اللفظية والتوالى فاسدة وفاقا في الاكثر وعلى الخصم في الكل وعدها ماوامخصا
اللفظ في المطابقة والتضمن غير مرضي للقوم وخلاف مصطلح العلوم طرا والمعنى الالتزامي في علوم
الاصول والبيان وعند ارباب اللسان غيرما اصطلح عليه اهل الميزان والتلازم البين عند
اهل المنطق والكلام في الدلالة المعتبرة غير منحصر في مصطلح اهل المنطق والكلام ولا التطرق
الخلل في الفصاحة وانسد اكثر ابواب البلاغة وبطل نحو ما ذكر من المدلولات ووجوه الدلالات
ورد عليهم حصر الدلالات فيما لا ينحصر وصرح بما ذكرنا المحققون كالقطب والمحقق الشريف و
شارح الشرح والسيد الصدر واعتبر في المطول في الالتزام الواسطة والوسائط المتبدلة و
القرينة المستنبطة للاذكياء بعد دقيق النظر كان اللزوم عقلا او عرفا او اصطلاحا والقرينة
عقليا او حاليا او مقاليا خفيا او جليا وما يتوى انه قصى ما هنا الدلالة وليس كل مدلول مرادا
مدفوع بدينا اصحاب المقالات فلا يزالون يحكمون على التبادر بلا دليل عند حكمهم بلا علة وفي حلول
علة واحدة محلين والمدار على الفهم لذي الخطاب وان كان له ماخذ فيهما لك والماخذ هنا الفاعل
كما عرفت الثاني ان المقدمة مطلوب فعلها لو حدا عند العقل وغير مرضي الترك فيما لديه فهو واجبه

بالمعنى

بالمعنى الشرعي عقلا موجب شرعا للملازمة بينهما عقلا وشرعا وقد عرفت صدق الوجوب على الواجب
التوصلي وقريب منه الاحتجاج بان الاحكام الشرعية منوطة بالمصالح فكل واجب مشتمل على مصلحة فكذلك
مقدمته لانها موجبة له ووسيلة اليه فيكون واجبة ولما فهم هذا الاشتمال على الامر بذي المقدمة فيكون
الامر بها تابعا له وفايدة .. على الوجوب عقلا الا ان ينضم الى الخطاب الدال على وجوب الفصل ..
تحت الدلالة لفظا الثالث ان السيد لو امر عبده بفعل ..... مقدورة لو تركه وعلم بفقد المقدمة
الممكنة له تحصيلها او بعدم وجوبها عليه حتى يحصلها فتمه العرف ذما على اعتذاره وتركها وان توجه
الذم على ترك اصل الفعل ايضا الرابع الاجماع المحكي مستفيضا عن جماعة حتى عن بعضهم دعوى الضرورة و
الاجماع المنقول حجة في الاصول كالفروع الا نحو وجود الصانع وغيره مما يتوقف عليه البعثة اويلزم فيه
القطع وللامام ع كما هو عالم بعلم الاحكام عالم بجميع العلوم غيرها والحدس والاتفاق كما يحصل في الاحكام
يحصل في غيرها سيما وجوب المقدمة فهذه حكم شرعي كلي ليس من الاصول بوجه ومنه يوجه والذي سمعه
صاحب القوانين ان الاجماع لا يجري في الفروع وقلده فيه من غير تدبر هو في اصول يتوقف عليه النبوة
لا ما خرج عن فروع الحكم وان تعلق بامر شرعي شبه مسائل اصول الفقه وهو نفسه يجري الاجماع في كثير من
المسائل الاصولية وغافل عن نفسه بل بمجرد المساهلة بقول الاجماع لا يجري من الاصول بل لو سلم وجوب
مقدمات الواجب حكم شرعي كلي ذكر في الاصول على سبيل القاعدة فلا معنى لانكار حجية الاجماع فيها الخامس
ما اشتهر انه لو لم يجب المقدمة لجاز تركها فترك وح ان بقي الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق اذ
حصوله مع فقد ما يتوقف عليه ممتنع والتالي باطل عند العدلية قطعا عقلا وشرعا وعند غيرهم شرعا
وعادة وان لم يبق خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وهو خلف وسد لباب الوجوب مطلقا
ويمكن الجواب اولا باختيار الشق الاول ومنع الملازمة لان المقدور لا يخرج عن امكانه الاصلي
بسبب ترك اختياري والامتناع العارض يكون ناشيا عن سوء اختيار المكلف فلا ينافي الاختيار وعما
يكشف عن ذلك ان الكلام فيما هو مقدور بالنظر الى ذاته المكلف عدمه او عدم ارادته لو عدمه
اخلاله على ما هو الشرط في المقدورية والا لما تحقق عصيان بترك الواجبات اذ كل فعل ممتنع بالنظر الى
عدم الارادة فلا يبقى بعد تحقق الامتناع ولو بسوء الاختيار قبح عن الحكيم طلب الفعل مع فرض عدم امكانه
وقوعه فطلبه سفه وعبث لان امر الشرع ليس كاوامر الملوك حتى يكون الغرض منه حصول الفعل
لمصلحة الامر بل المراد ان الصلاح بحال المكلف فعل كذا كما وامر الطبيب بالنسبة الى المريض وهذا المعنى
لا يختلف برفض البعد عنه او الاتيان به مع ان الدليل منقوض بالنكير على النفي برد على الاثبات حيث

ما يحصه الماهور وترك المقدمة ممتنع نقول اذ بقي الواجب الح حرفا بحرف وهو مراد القول بان تاثير الايجاب
في القدرة غير معقول فان قلت العصيان يجوز للتكليف بالمحال ولا مانع منه اذا كان المكلف هو السبب
والباعث على ما فرض هيهنا وهذا نظير الخروج عن المغصوب تخلصا وعدم تصرفه فيه والقبح وارد
والمقيس عليه ممنوع او مفصول عنه وما قيل من منع الملازمة بان الممتنع هو التكليف بشرط عدم
المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر فكلام يجري في حال ترك المقدمة
والفروض انه بعد تركها معدم التمكن ايهامه ان الدليل لو تم لدل على لابدية الفعل لا مطلوبيته كما هو المطلوب
ثم وثانيا باختيار الشق الثاني ومنع بطلان التالي لجواز خروج الواجب عن كونه واجبا بعد امتناعه
بامتناع مقدمته فان وجوبه بالنسبة الى حال كونه مقدورا فتركه المكلف بترك المقدمة وعصى بذلك
وخالف امره وامتناعه حال مضي مقدوره فان محل حصول المقدمات وقد فات منه فاطلاق
الواجب عليه بالنظر الى مقدورية المقدمة سواء كانت حاصلة ام لا يجب تحصيلها لا بعد تطرق
الاستلزام لا انقلاب الواجب من الاطلاق الى التقييد فتم في مواضع منه ولا يبعد ان يبقى ان مع وجوب
المقدمة بمنشاء القبح من المكلف لتركه ما لا عذر فيه من الوجوب وامامع عدم اباحة الشارع اياه ..
ومختص له لشكن الامر وهو الفاتح لهذا الباب فابيح شيئا مستلزما لترك الواجب مطلقا واللابدية
العقلية لا تنافى مع الاباحة الشرعية وان اذن الشارع في الترك فانه غير مفيد في محل الاعتذار فان معنى الاباحة
عدم ورود العقاب في تركه وتسويته للفعل وهو مناف للعتاب للعقاب المترتب عليه ترك الواجب
وهو الذي اجرا الفعل بذلك بخلاف ما اوجبها ومنع من تركها فانه من مخالفته وتركه الواجب يعاقب
في محله ثم واحتج السيد على عدم الوجوب في المقدمات الجعلية بان في الشريعة ضربين واجب كالطهارة
وضرب غير واجب كالاستطاعة فكيف يحكم بوجوبها بمجرد وجوب ما يتوقف عليها مع جواز كونها
غير واجبة في نفس الامر وكان يوجبه شرطا بوجودها والعام لا يدل على الخاص ولا يستلزمه ولا يجري
هذا الاحتمال في السبب بدليل قبح التكليف بالمسبب بشرط اتفاق وجود السبب لرجوعه الى التكليف
بالفعل بشرط اتفاق الفعل فلا معنى للامر بالفعل بشرط وجود جميع ما يتوقف عليه حتى الجزء الاخير من
العلة التامة لعدم جواز التخلف ح والفعل حاصل به امر او لم يؤمر فعل ام لم يفعل ويبنى على عدم الوجوب
في الشرط الشرعي نقض استدلال المعتزلة على وجوب نصب الامام لانه مقدمة الحدود المشروطة بالامام ع
ويرد عليه ان دلالة الامر بالشيء على الامر بسببه ليست دلالة وضعية بل عقلية اقتضائية يعرف اهل العقل من
حال الفاعل العاقل سيما الحكيم وحال الشرط الجعلي عندهم كحال السبب فانهم بعد العلم بان الامر امر بشرط

لهم في الاتيان به شيئا فلا يدرسانهم يعقلون بان طالب الشرط ايضا لاجله ولا فليس بشرط عنده وامره
في بعض الاحيان بشرط اتفاق شرطه كالحج والاستطاعة انما جاء بالنص وهو خارج عن محل النزاع و
بالجملة السيد لان عقل من ايجاب الشيء على الاطلاق ايجاب ما لا يتم الامر فلا فرق بين السبب والشرط
بعد كون المشروط في نظر الشارع لا يتم الا به واحتمال كونه قيدا فيه وشرطا لوجوبه بعد فعله
الاطلاق ولو كان قيدا لاخذه به او دل به بدليل خارجي كما في النصاب وان لم يعقل منه ذلك كما هو
ظاهر قوله في اول الفصل فلا فرق ايضا بين السبب وغيره فان لفظ الوجوب لا صلا لا يتناوله السبب كالشرط
الذي لا بد منه سوا استلزام وجود السبب للمسبب مؤثر في الدلالة لانها لم تجئ من الاستلزام بل من حال
الفاعل فانا نعقل من الالزام بشيء الالزام بكل ما يتوقف عليه فالمقدمات شرع سواء فتم على ان مقتضى دليله
وجوب الجزء الاخير من السبب وظاهر قوله وجوب جميع ما يتوقف عليه عند العقل في مقابل الشرائط
الجعلية واما استدلال المعتزلة فيمنعنقضه ان نصب الامام غير مقدور للبشر كالنبي ص فخرج عن
النزاع وكفى وجوده ودوام وجوده عن مؤنة نصبه عجل الله فرجه وجواب العلامة عن السيد
بان مقتضى التفصيل خارج عن محل النزاع لانحصاره في جواز التكليف بالمشروط بشرط اتفاق وجود شرطه
وليس الكلام فيه بل في الاستلزام الامر بالشيء معه ايجاب شرطه الذي لم يعقل ايجابه باتفاق وجوده
واين احدهما عن الاخر موهون بما عرفت مراده بان الشرط في الشريعة قسمان مرة بشرط اتفاق وجوده
لوجوب المشروط ومرة على الاطلاق فكيف يحمل قسما واحدا ويوجب كلا ولعله بعضه من القسم
الاخر بخلاف السبب فانه لا معنى لوجوب المسبب بشرط وجود السبب لا تحاد الشرط بحسبه في القسم الثاني
وبه لو نقض المعتزلة صريح فيما قلناه واحتج الحاجبي على الاقتضاء في الشرط الشرعي بانه لو لم يجب لكان
الاتي بالمشروط فقط اتيا بجميع ما امر به فيقع صحيحا وانه باطل فيلزم خروج الشرط الشرعي عن كونه
شرطا وعلى هذا وغيره بوجوه ضعيفة اقواها انه لو اقتضى ايجاب الفعل ايجاب ما لا يتم الا به لدى العقل
لصح قول الكعبي في نفي المباح لانه فعل الواجب وهو ترك الحرام لا يتم الا به فهو واجب وانه باطل اجماعا ويرد عليه
في الاول ان اراد بالامر هو الصريح فلا نم ان الاتيان به فقط مقتضى للصحة بل مع الشرائط الشرعية وان
اراد ما تناول الضمني كالمستفاد من الخطاب الدال على شرطية الشرط فانه يقتضي ايجاب الاتيان به مع
المشروط والا لم يكن شرطا فلا نم ان الاتي بالمشروط من دون شرطه اتى بجميع ما امر به على ان هذا لم يكن
وجوب الشرط من ايجاب المشروط كما هو محل النزاع بل من خطاب اخر وهو ما دل على كونه شرطا ولا نزاع فيه و
اجيب في الثاني بمنع الملازمة لعدم انحصار ترك الحرام بفعل المباح وهو يتم لو زعم الكعبي وروده المباح

واجبا عينيا وهو لا يلائم بل يرى ان التخلص بالحرام كما يكون بنهر المباح يكون بالمباح ايضا فهو من افراد الواجب
التخيري في باب المقدمة وبهذا فلا يستبعد عدم تناهي افراد الواجب التبعي والمستبعد هو الاصل وان كان ممكنا
ايضا والجواب الحاسم لمادة الشبهة ان المطلوب بالنهي المتعلق بالحرام اما ترك الحرام كما هو الظاهر المختار او كف النفس
عن الحرام كما قيل فعلى الاول المقدمة التي هي الوسيلة الى الترك ترك الارادة وكف النفس عنه وهو الواجب التبعية
وعلى الثاني فالكف واجب اصلا وعلى التقديرين لا يتوقف على شيء من الافعال المتضادة بل هي امور متقارنة
وهي من لوازم الوجود لعدم الخلو من الحركة والسكون والمقدمة مكان متوقفا او وسيلة الى الواجب و
هي تتحقق بترك الارادة وكف النفس قبل تحقق المقارن والفاعل لما لم يخل عن الكون المتحقق بحركة او سكون
فالجرم من لوازم الوجود الفاعل الممتنع عن احدهما وكف النفس كاف في ترك كل محرم ولو سلمنا فالمباح قد
يجب بالعرض وهذا عند جعله موقوفا في ترك الحرام وهذا لا يوجب خروج جميع افراد المباح عن صفة الاباحة
فتوهم الحجية كالتصدي عن الجواب بعد على انكار وجوب المقدمة لا انما اوجبه الشارع وهو لا يرى الحجية
عن العويصات تلك الحال الواضحات فتدبر وقد تمسك الملتزم بالاطلاق لعله مما اشتهر في منكر من عدم دلالة
الامر بشيء من المقدمات باحدى الدلالات اما غير الالتزام فواضح واما الالتزام لفقد اللزوم البين لجواز
ان يؤمر بشيء مع عدم خطور سببه او شرطه فضلا عن وجوبهما سيما في البعيد منهما والجواب ان اشتراط
التلازم الجلي عقلا وعرفا في الالتزام فهو من الالتزام اهل الميزان والكلام كما نص عليه جماعة من المحققين بخلاف
اهل البيان والاصوليين دائرة باب اللسان كما صرحوا به والسر اختلاف اغراضهم فاهل المعقول قصدوا اثبات
الشيء باثبات ملزوميه ونفيه والمنقول قصدوا فهم المطلوب وتفهيمه بوجوه عديدة خفاء وجلاء
قريبا وبعيدا لما يترتب عليها الفوائد والنكات ويتعلق به الفصاحة والبلاغة في بديع الكلمات وطرائف
الدلالات ومن ثم قسموا الاستعارة العامية مبتذلة وخاصية غريبة لا يدركها الا الفطن كما في وقالطواف
الكريت وسالت باعناق المطي الاباطح وصرح به المتاهل اللسان وقالوا ان الوسائط في الالتزام وطرق المقام
اقرب فان قلت التعقل من حال الامر ليس بدلول الخطاب بل من باب الاقتضاء في ذا امر امرا بالكتابة
ادرك المخاطب انه يريد الشيء فيها واحضار القلم والقرطاس والغمس للاولى في الدوات ووضعه على الثاني
وقوع الترشق فان الملازمة بين الاولين في الاولى اشد من الملازمة بين المدلول الحقيقي والمجازي
بعد فهم الشروط واعتباره وهذا من جهة التلازم في الوجود سلمنا ولكن اللفظ انما وضع لا
للحكم لكونه موصلا اليه فاذا اطلعنا على مراد الامر من اي طريق كان سواء كان التزاميا او عقليا وهل تقوم الالتزام
عقليا ام لا بل مدار الامر على التسمية الا ان الحق كونها لفظية وبالجملة من عرف المحاورات لا يشك في فهم

انا امرنا او اوجبنا شيئا اوجبنا جميع ما يتوقف عليه ولذا لو اعتذر العبد المامور بسبق اللازم عدم وجود
المالك السلط او بعد القرابة عنه لا يعتنى به العقلاء بل يعد وشرعا عاصيا متجرئا متهتكا مستهزئا ومن
هنا لو امره باشتراء اللحم واخذ له عدم خروجه من الدار فهو لم يخرج لاجله فاذا عاقبه وعاتبه بترك الاشتراء
لم العقلاء ويف تون الموحي على عقاب العبد ومن تتبع سيرة الشارع وجده اذا اراد شيئا بحتي
امر لازم توجيه الحكم اوجبه كالواجبات الكفائية وكما يجب بالقرض من المباحات وغيرها كالاكل و
الشرب واكل الميتة والكذب النافع وغيره مما عرفت انه مقدمة واجب كلي اوجبه ولذا اوجب الاسراع
تحت الجهاد المتحد والفرار من الاسد بل الشرائع شرعت لحفظ الدين والنفس والعقل والنسب و
المال وجميع العقلاء يامرون بما هو وسيلة لغرضهم ومن هنا ترى اكثر الفقهاء يحتجون على وجوب الاشياء
بتوقف الواجبات عليها ويقسمون المكاسب والنكاح الى الاحكام الخمسة بحسب الاعتبارات العرضية
ويحرمون السفر عند النداء وغير ذلك فلا تغفل عن تحصيل الطور وان اختلف مورد الخطاب وغيره
ثم **تبصرة** عدوا من باب المقدمة ما لا يعلم الاتيان بالواجب الا به فوجوبه تحصيلا للعلم ثم
حصول الامتثال به كما في اشتباه الواجب بغيره واشتباه الموضوع كالقبلة وثوب الطاهر بالنجس واشتباه
الحرام لغيره في نكاح او معاملة او اكل او شرب وما لا يمكن الامتثال عادة الا بضمه كغسل الوجه واليدين
مع شيء من الخارج ويمكن جعله من المقدمات العادية وغير ذلك وتامل السيد المقدس الاستاد في
وجوب مقدمة العلم وان حكم ملتزم وميلات للدار على التفهم من حال الفاعل ولم ننطق في المقام بجواز فتاه
باحد الامرين من المشتبه والشك كما في ظل المقام وايجاب اهل العرف الاحتياط في امثالها فان سلم فالمصلح
في الشاهد تدل عليه لعوده اليه بخلاف الامر الحكيم ثم كلا مكان بجوز به احد الامرين المشتبهين والامتثال
المتحقق باتيان الكل او اجتناب الجميع لا يثبت المقام لان المتبادر من الامر بالشيء التكليف بما علم صدقا لا ما
عليه لا لان العلم داخل في مفهوم اللفظ بل هذا يفهم بحسب العرف والمراد ان الخطاب جاء بالمعلوم
دون المشتبه لان النص قام وقد النص في مواقع على وجوب مراعاة ما يحتمل وقع فيه الاشتباه انتهى مرامه
ملخصا والحق ان مقدمة الواجب منها عقلي ومنها شرعي ومنها عادي ومنها علمي والاخير كالاول في
عدم صدق الامتثال عند فقد الشغل الواقعي الثابت الا به فاذا امر عبده باحضار الماء واشتبه عليه
في الانائين وترك لعذره عدم المعرفة مع قدرته على الاتيان بهما وعدم ترتب اي ضرر عليه فيلزمه من
اهل العرف باتيانهما ويذمونه على تركه ويفهم من حال الامر ان المراد حصول الفعل على اي نحو كان فان
اشتبه ويمكن له اتيانه باتيان الجميع اوجب عليه وصدق الاسم على ما علم وانسياقه ممنوع فان الالفاظ

موضوعة للمعاني الحقيقية المقتضية دون العلمية والعلم يقوم مقام م لقصر اليد عن الواقع غالبا
فعند الاشتباه نعلم من حال الامر الارشاد بنوع يحصل منه الفرض وهذا غير قاعدة الشغل اليقيني
المقتضي للبراءة النفسية الحاصلة بالاتيان بالجميع او الاجتناب عن الكل وبقي لنا نوع تامل والله اعلم
حقيقة في ان الامر بالشيء نهي عن ضده ام لا اعلم ان مفهوم الامر بالشيء مغاير لمفهوم النهي عن
ضده قطعا ووفاقا والخلاف في نسبة الامر بالشيء المخصوص الى النهي عن ضده فقيل بالعينية واطلق
ونسب الى الاكثرين وعليه القاضي والمرتضى وقيل باستلزام الامر به النهي عن مضادته وهو قول اكثر المتأخرين
واجل بعض في العينية وغيره ولكن فصل بين المضيق فقال بانه نهي عن ضده والموسع ونفاه فيه ونفى بعضهم
الاقتضاء مطلقا كالمعتزلة والجويني والغزالي وصرح شرذمة بعينيته للضد العام المشهور وهو الترك دون الخاص
والعام الملحق بجوهر الى الخاص المعبر عنه باحد الاضداد الوجودية لا بعينه وذهب بعض الى استلزام الامر
الثانوي وتوقف بعض الا مفاس ايج فقال ان النهي عن الشيء امر بضده كما ان الامر بالشيء نهي عن ضده و
هم بين العينية والاستلزام ثم القائلون بالاقتضاء بين من خص القول بالامر الايجابي فجعل نفس النهي
عن ضده المطلق والعام او مستلزما لاحدهما على الخلاف فحرمها ومن عمم فيه وفي الندب فالنهي على الاول
تحريمي وعلى الثاني تنزيهي وكذا الامر في التخصيص والتعميم في النهي ومن قال بالاستلزام بين قائل به بطريق
التضمن وقائل به بطريق الالتزام والقائلون بالالتزام بين مطلق له وبين مصرح بثبوت الالتزام اللفظي
بمعنى انه لازم بين له يلزم من تصور الامر تصوره ومصرح بثبوت الالتزام المعنوي دون اللفظي
كالمرتضى والمحقق والعلامة والشهيد الثاني واكثر المتاخرين بمعنى ان العقل يحكم به ولو بوسائط كثيرة
تبعا يخفى على غيره وعلى حطاط العقيدة وحمل بعض القول بالالتزام منحصرا ما المعنوي وقيل المراد من قال
باللزوم هو المعنى مقابل الشرعي بمعنى ان الحاكم باللزوم هو العقل دون الشرع واختلفوا في تحرير محل
الخلاف فمنهم من خص النزاع في الضد الخاص دون العام بمعنى الترك لعدم الخلاف في اقتضاء الامر النهي
عنه ومنهم من عمم النزاع فيهما لكن في العام باعتبار العينية والاستلزام دون اصل الاقتضاء حتى
يلزم خروج الواجب عن كونه واجبا ومنهم من جعل النزاع في العام وسكت عن الخاص والقدماء
اطلقوا لفظ الضد ثم المراد من الضد الخاص كل واحد من الامور الوجودية المضادة للمامور به
عقلا او شرعا والمراد بالضد العام ترك المامور به على قول والكف عنه على الاخر والمختار الاول كما
سيجيء في النهي انشاء الله والمراد به سلب الفعل فهو نقيض الفعل بالمعنى المصدري لكنه معاند للمامور به
في الوجود فتسميته بالضد لها مسامحة والمراد بالمعاندة عند اهل الاصول او باعتبار انه مستلزم

للاضداد الوجودية وانما وسمه بالعموم والمراد بالضد العام بالمعنى الثاني ليس احد الاضداد لا بعينه بمعنى تقيد
بهذا التقييد والنهي متعلق بهذا الشيء المقيد لعدم تعلق التكليف به لانه محال ان يفعل والنهي عن الممتنع
سفه وليس المراد جميع الاضداد لا بعينه لانه مع فرض الجميع لا يبقى لوصف عدم التعيين مجال فالمراد به اما
القدر المشترك بينهما الذي هو مفهوم احدها الراجع الى الضد الخاص الجاري عليه احكامه او المراد الفرد
المنتشر العام بدلا لكن بعنوان الضد ثم فيد الامر على ان كل فرد بضد الصلوة مثلا في منهي عنه لنا
ان الامر حقيقة ليس نفس النهي عن الضد حكما لا لفظا وهو ظاهر لان الامر صيغة افعل والنهي صيغة لا تفعل
ولا حقيقة لان الامر لطلب الفعل والنهي لطلب الترك او الكف وليس احدهما عين الاخر وايضا يفرق الوجدان
بين طلب الصلوة في قوله صلوا وبين طلب تركها او الكف عن الشيء والسكون والصعود والنوم ولهذا لما
والعرف حاكم بما نعم عند سماع اللفظ فالعينية ساقطة عن درجة الاعتبار الا ان يأول بحصولها بجعل
واحد كما في المقدمة بالنسبة الى ما يتوقف عليه والمفروض عدم صريح النهي واستنباطه من الامر فرجع
ضمير بعينه حينئذ الى الشيء لا الى الامر ونسب العينية الى القائل بالكلام النفسي وصرح بهذا السيد والعلامة
والقاضي والزركشي ونقلوا عن الاشعرية ان اتصاف الشيء بكونه امرا او نهيا بمثابة اتصاف الكون
الواحد بكونه قريبا من شيء بعيدا من غيره وقال المعتزلة ان تغاير صيغة افعل ولا تفعل ضروري ولعل مقالة
الاشاعرة نظرا الى ان كل واحد من الامر والنهي ليس عندهم هو الصيغة بل عندهم ان الامر طلب الفعل القائم
بالنفس والنهي طلب تركه وحكموا باتحاد الطلبين واحتجوا عليه بوجهين احدهما انه لو لم يكن نفس النهي عن
ضده لكان اما مثله او ضده او خلافه لا انهما ان تساويا كسوادين فمثلان والمراد بالتساوي في الصفات
النفسية والذاتية وهو ما لا يفتقر الوصف به الى تعقل امر زائد على ذات الموصوف بان لا يعتبر فيه اضافة الى
غير الموصوف كالانسانية للانسان والشيئية له ويقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالقيام الثابت
للجسم بالاضافة الى الحيز والحدوث الثابت لغير الله بالاضافة الى الوجود فهما مثلان او تساويا في الصفات
الذاتية الا فان تنافيا بانفسهما كالسواد والبياض فضدان والا فخلافان كالبياض والحلاوة فان كانا ضدين
او مثلين لم يجتمعا في محل واحد بان تحققا في شخص واحد بان يكون امرا وناهيا عن ضده المامور به لان الا
بنسبتين للفاعل او مامورا منهيا عن ضده مالم به ان جعلا بنسبتين المفعول في فعل واحد بان
يكون مامورا به منهيا عنه ضده مع انهما يجتمعان فيه باي معنى اخذ ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما
مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كما يجتمع البياض وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة ويستلزم جوازه
اجتماع الامر مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده وهو ممتنع لانه اجتماع النقيضين والتكليف بما لا يطاق

والجواب تسليم كونهما خلافين ومنع ما هو لازم لهما وهو اجتماع كل مع ضد الآخر اما اولا فلانه يشترط فيهما جواز
الانفكاك فيجوز ان يكونا مثلين فيمتنع فيهما ذلك اذ اجتماع احد المثلين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر
معه فاجتماع كل مع ضد الآخر يوجب اجتماع كل مع ضده وهو محال واما ثانيا فلانه قد يكونان ضدين لامر واحد
كالعلم والقدرة مع الموت فيكون كل منهما ضد ضد الآخر فاجتماع كل منهما مع ضد الآخر يوجب اجتماعه مع ضده
ولا يستبعد كون الشيء ضد الشيء وبخلافه لانه يجوز ان يكون الشيء ضد الامر وضده كما في الظن والشك
والسواد والبياض والحمرة مع انه بعد ثم لو سلم كونهما ضدين فلا نم اجتماع كل منهما مع كل ما يضاد الآخر اذ السواد
خالف الحرارة ولا يجامع الجوهرية التي هو ضدها لكونها ضد الرابع بل المسلم اجتماعه مع ضد الآخر في الجملة
فنقول الضد العام للنهي عن الضد عدم النهي ويتحقق اما في ضمن الامر به او السكوت عن كل من الامر به
والنهي عنه والامر بالشيء يجوز اجتماعه مع الثاني ويتم المطلوب فلا حاجة الى اجتماعه مع الاول وثانيها
ما يفهم من الذم على فعل الضد عند الامر بضده كما اذا تركت الصلوة وتشتغل بالبيع والجواب عنه
ان ما يفهم من الذم على فعل الضد من جهة انه يتضمن لترك المامور به لا لانه فعل مخصوص بل الذم
حقيقة من جهة عدم الامتثال والاشتغال بالمامور به ومخالفة الامر والتجري عليه وعصيانه لا الاشتغال
بالضد من حيث هو ضد ولئن اطلق فمسامحة وعند التفتيش والسؤال يظهر انه يذم لعدم طاعته وعدم
الاتيان بالمامور به ثم من قال بان الامر بالشيء نهي عن ضده من وجوه الاول ان فعل المامور به لا يتم الا بترك ضده
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وما كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو الذي يراد عن النهي عنه والجواب انه لا دخل
لترك الضد في فعل المامور به العلة ليس الا وجود الداعي وانتفاء الصارف عنه ثم ترك الضد غير منفك
عنه في الخارج وذلك لا يستلزم توقفه عليه وحاصله انه ليس عينه ولا مقدمة بل هو مقارن له لان مقدمة
الشيء ما يتوقف عليه وجود هذا الشيء ووجوب مقدمة الواجب وكون ترك الضد من المقدمة ثم وعلى
هذا لو كان الضد واجبا موسعا فترك المكلف مامورا به واتى بالواجب الموسع كان مؤديا للواجب خارجا عن عهدة
التكليف الا انه اثم بترك المامور به فلا تلازم في وجوب المقدمة ومسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
الخاص وقيل في الجواب نظرا الى توقف اداء الدين المضيق على ترك الصلوة في غاية الظهور وهو من الصوارف
فيلزم انتفاؤه وليكن الصارف مجرد عدم ارادة المامور به وارادة ضده حتى يكون الداعي وانتفاء الصارف
ارادة المامور به وكراهة ضده واخص ما يتوقف عليه المامور به وان لم يكن ترك الضد واجبا بل جايز الحكم
الارادة والكراهة واجبتين من حيث ما يتوقف عليهما اداء الدين وجايزتين من حيث يتوقف عليهما ترك
الواجب الموسع لانه لا يبقى ان تركه يتوقف عليهما ومقدمة المباح مباحة فيلزم اجتماع الوجوب والاباحة في

واحد شخصي وهو محال ويدفع النظر بان توقف اداء الدين على ارادته ذلك وارادته يستلزم عدم ارادة الصلوة
لتنافيهما في الوقوع في آن واحد بالنسبة الى شخص واحد وان يتوقف عليه لان كل ملحوظ ومجبور منتفر
اليه ولو سلمنا انهما تتوقف عليه فلا نم التوقف على ترك الصلوة لان ترك الصلوة مما يترتب على عدم ارادة
الصلوة والايضاح ان الصارف عن اداء الدين عدم ارادة اداء الدين فربما يغفل عن الدين وضده و
يتحقق منه ترددات فعل وغفلاته ويتمايز الضد ويفعل الضد وفعل الضد بعد وقوع الصارفين او
ثلثة بحسب المرتبة وان كان في الواقع بعد اول منها التقدم وما قيل من لزوم اجتماع الاباحة والوجوب في
واحد شخصي فلان مقدمة الفعل ارادته والصارف عدم ترك ارادته ومقدمة الواجب الموسع والصارف
عنه ترك ارادته فالواجب ارادة اداء الدين والمنهي عنه لو سلمنا هو ترك ارادته والمباح ترك ارادة الموسع
لاجله واين احدهما عن الآخر ولو سلمنا الاتحاد فنقول ان الحكم الاباحة بعروض كونه مقدمة للواجب
فكل مباح بالنظر اليه ومن حيث هو واجب ان وقع مقدمة للواجب ولا ينافي الحكم باختلاف الاشيار
حكما باختلاف الوجوه والاعتبارات ثم ومن هنا ظهر فساد قول الفاضل المدقق صاحب القوانين من ان
ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود ضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على
انتفاء الآخر لتوقف عقلي ولكن الضد شرعيا لان المتوقف عليه هذا ارادة المامور به والصارف عن تركها
وارادة الضد لا ترك الضد فتدبر وان كان لازما مقارنا له وهو لا يتبع المانع الداخلي بل لاحظ المقارن
الخارجي ثم وما قال ان فعل الضد يستلزم ترك الآخر صحيح بحسب بادي النظر لكنه فاسد لان ترك ارادة
الفعل وارادة ضده يستلزم تركه ولا ينتهي الى فعل الضد حتى يستلزم تركه بل تركه من جهة ترك ارادته
وارادة تركه فالتخيلات التي قيمته منه نقضا وابراما فاسدة بالمرة والتعسف فالتوهم الذي ادعاه ليس
من بعض المحققين الثلث ان ترك المامور به محرم وهو لا يتم الا بفعل ضده وما لا يتم المحرم الا به فهو محرم
وتقرير اخر الامر يتضمن النهي عن الضد العام وهو الترك او الكف وايا ما كان فهو مهية كلية لا يوجد
الا في ضمن افراد هي التروك الخاصة فتحققها يتوقف على تحققها بل عبارة عنه والتروك الخاصة لا يتحقق الا
في ضمن الاضداد الخاصة الجزئية ولما كان مطلق الترك كليا بالنسبة الى التروك الخاصة فيوجد في ضمن
كل منها فالعمل والخروج عن عهدة هذا النهي يتوقف على ترك جميعها المتوقف على ترك جميع الاضداد الوجودية
الخاصة الجزئية والجواب عدم مدخلية فعل الضد في ترك المامور به بل العلة فيه كما عرفت وجود الصارف عنه
وانتفاء الداعي اليه ومعهما لا يفتقر الترك الى شيء من هذه الافعال ولذا لو لا من لوازم الوجود الخارجيات
قيل بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر وان قيل بالاستغناء وجواز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون

فيه الا الترك وعلى الاول ليس هذه الاضداد الخاصة مع وجود الصارف وانتفاء الداعي فلو اتفق الى التي الصارف حجة
الداعي فلا يتصور صدورها منه مع شرائط التكليف الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط واورد عليه
مثل ما تقدم فانه لو لم يتوقف ترك المامور به على فعل ضد من الاضداد بل على مجرد وجود الصارف وانتفاء الداعي
اليه وكذا لو لم يكن الضد منفيا عنه وهو محال لزم اذا كان الضد واجبا موسعا ان يكون الصارف واجبا
من حيث ان فعله يتوقف عليه فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في واحد شخصي ويظهر من هذا ان ترك كل شيء
يتوقف على فعل ضد من اضداده فلا كان الترك محرما كما هو بصدده كان فعل ضد ما ايضا محرما وان كان واجبا
كان واجبا وهذا يدل على صحة ما يلي ان النهي عن الشيء امر بواحد من اضداده وقد عرفت دفعه في ضمن دفع الاعتراض
عن الدليل الاول فراجع اليه حتى يظهر لك الامر منه الثالث ان فعل الضد ملزوم للحرام الذي هو ترك المامور به
وملزوم الحرام حرام ففعل الضد حرام منهي عنه واعترض عليه بان الملزوم ان كان علة ومقتضيا للازم او
كانا معلولي علة واحدة فتحريم اللازم يستلزم تحريم الملزوم اما الاول فلانه يستبعد تحريم المعلول من دون
تحريم علته بل يقبح واما الثاني فلانه لو انتفى التحريم في احد المعلولين واختص بالآخر فاما ان يكون العلة
محرمة اولا وكلاهما باطل بخلاف ما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا يلزم ان يستلزم تحريم اللازم
تحريم الملزوم لجواز تحريم احد المتلازمين من دون تحريم الآخر واللازم لا يجتمع مع غيره الملزوم
فتدبر والتزامات تضاد الاحكام يمنع من اجتماع حكمين متضادين في موضع واحد لا امرين متلازمين واذا
ثبت ذلك فالمراد بالملزوم في الدليل ان كان علة الانفكاك في الخارج منعنا الكبرى وان كانت العلية التوقف
منعنا الصغرى لان العلة في الترك انما هو وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه ويستوي ذلك مع فعل احد
الاضداد الخاصة في الخارج من دون ان يكون متوقفا عليها وكذا القول ان اريد باللزوم اشتراكهما في العلة
فانه ايضا ممنوع لان الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد بل العلة فيه ليس الا وجود الداعي اليه
وانتفاء الصارف ولا مدخل للصارف عن المامور به في فعله اصلا وان لم ينفك عنه في الخارج نظرا الى ان
فعل الضد لما لم يكن مع الصارف عن المامور به كان مع الداعي اليه والداعي اليه علة لفعله فيلزم الاشتغال
بالمتنافيين في حال واحد وهو محال ويظهر من هذا ان امتناع الانفكاك ايضا ليس بالذات فكيف يكون لاحدهما
مدخل في وجود الآخر واعترض عليه بمثل ما اعترض على ما قبله من لزوم اجتماع الوجوب والحرمة في شخص واحد
وقد عرفت انه مما قبله دفعه وتقرير الاعتراض ان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن المامور به
فيكون مقدمة لفعل الضد فاذا كان واجبا لزم وجوبه من هذه الجهة كما يلزم حرمتها من حيث توقف
ترك المامور به عليه فان قيل وجوب مقدمة الواجب ليس مثل غيره من الواجبات لان الواجب فيها

قصدا الى الواجب بالذات فاذا فرض حصول التوصل بمباح ومحرم حصل الامتثال وكان المكلف مؤديا للواجب
ولذلك اذا وجب الحج على النائي فقطع المسافة على وجه منهي عنه حصل الامتثال وصح حجه ولا يجب عليه
اعادة السعي بوجه سائغ ثم نقول غاية ما في الباب ان يكون ما يتوقف عليه الواجب الموسع اعني الصارف
عن المامور به وانتفاء الداعي اليه اي ارادة الواجب الموسع وكراهة المامور به واجبا من حيث انه وسيلة
الى الواجب ولو لم يكن هذا الوجوب توصليا لم يجز ان يتعلق كراهة المامور به لان كراهته وبغضه محرمة
فيجتمع الوجوب والحرمة في واحد شخصي لا انه لما كان الوجوب توصليا لا ضير ان يتعلق بالكراهة مع
اتصافها بالحرمة لذلك لانه اذا فرض ان المكلف عصى وكره المامور به واراد الواجب الموسع وصل الى المتوصل
الى الملزم سقط الوجوب التوصلي عن المقدمة لحصول الغرض منه ثم ان سقوط الواجب لا ينفع لدفع ما ذكر اذ
يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة حين فعلها وان سقط بعد فعلها وقد ظهر مما تقدم ان بعد
التزام وجوب المقدمة وحرمة مقدمة الحرام ومقدمة لا بد من التزام كون الامر المضيق بالشيء نهيا عن ضده
الخاص وبعد ثبت منعها لا يمكن ابطاله وهو مما عرفت اثباتها بالادلة القاطعة خرط القتاد وسنعرف في
مسئلة عدم اجتماع الامر والنهي ان الواجب التوصلي لا يجتمع مع الحرمة ايضا اذا كان الامر التالي علة لحكيمها وان
الفاضل المدقق صاحب القوانين قد خبط هنا لعدما الا ان مقدمة الحج لا دخل له في صحة نفس الحج اذا صدرت
عن وجه حرام لان المنهي عنها خارجة عنه غير مختصة به وغير منحصر فيها فدفع الاعتراض بما سلف منا
من ان الواجب ارادة فعل الضد والحرام ترك ارادة المامور به وكل منهما غير الآخر والصارف عن احدهما
غير الآخر كالداعي اليهما ولا دخل لفعل الضد بل امر مقارن لازم على نحو ما عرفت سابقا فراجع اليه ولا
تغفل ومنه يستدل على الاقتضاء بالاقتضاء فانه دال على وجوب المقدمة بنحو على النهي عن الضد فان رفع المانع
من المقدمات فكما يعقل من حال الامر ايجاب السبب يعقل منه ايجاب رفع المانع وهو المراد من النهي عن
الضد وكون رفع الضد من المقارنات اشتباه فان النوم مثلا مانع عن الصلوة قطعا حسيا ورفعه
المانع من جملة السعي في تحصيل المطلوب ومن ثم اشتهر ان عدم المانع من تتمة العلل واين هذا من اشتغال
الجسم بلوازم الوجود فيفهم من حال الامر طلب رفعه فانه الموجب والداعي فيه ولا يختلف هذا باختلاف
حال المامور في العزم على الامتثال او العصيان وارادة الجازمة وعدمها واي تاثير اظهر من تاثير وجود
المانع مع ان كل جزء من اجزاء العلة عدمه علة تامة لعدم المعلول فقضاء الحكمة ومقتضى حال الطالب
اقتضاؤه والجواب ان فعل الضد وان لم يجتمع مع الضد في الخارج ولا تعانقا في الوجود مع المامور به
فيرى منافيا بحسب بادي النظر الا ان التضاد لا ان المانع للمامور به والصارف عنه حقيقة عدم ارادته

للمأمور به سواء فعل الضد أم لا ولم يترك الارادة للمأمور به مقدم عليه فهو المؤثر في المنع عادة بل عقلا لا فعل
الضد لان مع ارادته الجازمة يتحقق المأمور به من الفاعل القادر ومع عدمها لا يتحقق وعدمها لا يتوقف على فعل
الضد بل فعل الضد بعد عدمها او بعد تحقق الارادة الجازمة على الضد مع فرض الموانع السابقة عليه
لا يؤثر في المنع ومع فرض عدمها يتحقق الارادة الجازمة للمأمور به ويتحقق فلا يؤثر الضد في المنع ايضا
فلا اثر له في المنع حتم ابدا فلا تمانع له بحيث ان يتحقق او يفرض بحسب نفس الامر تحققه معه ومع الا تمانع
له ولا اثر في المنع منه لا يفهم من حال الامر اقتضاء انتفاعه وليس قضاء الحكم طلب فقده مع عدم اثره في
المنع بل المزاحم مجرد فرض فلسفي لا يتحقق او تزاحم صوري كسراب يحسبه الظمآن ماء فهذا الامر الحكيم
اللطيف الخبير غير مؤثر وغير مقتض تركه وعلى المأمور السعي في تركه بل عليه السعي في تحصيل الارادة الجازمة
للمأمور به حتى لا يجزم الارادة للضد ولا ينتهي الامر في دفع المانع الى الضد كما لا ينتهي المنع اليه نعم فعل الضد
كاشف عن سبق المانع عليه للمأمور به فيرى مانعا عند من لم يتفطن والحاصل ان فعل الضد ليس له تزاحم
ومنع ووقوعه حال عدم سبق المنع والمانع عليه وعدم تأثيره منعه عند تحقق الموانع الاخر عليس له الا امكان
منع غير واقع وكشف عن سبق المانع ومثل هذا ليس قضاء الحكمة واقتضاء حال الامر وشأن الطلب رفعه
لان وجوده كعدمه في مدخلية لعلية وجود المأمور به ووجوده فوجوده كعدمه فتدبر واذا عرفت ما
ذكر عرفت ان الامر ليس نهيا عن ضده الخاص عينا ولا حقيقة ولا اقتضاء لما عرفت ولا استلزاما التزاميا
لبطلان الادلة الناهضة ويشهد وجدان القصور بالوجدان الذي هو اعرف الادلة الناهضة عند الحاق الامر
وعدم دليل آخر يدل عليه او يجر اليه وهو دليل على عدمه كما هو شان نفي الالتزام فان على مثبته بالدليل ومدعي
الزائد البيان فان دعوى ما لم يعلم ثبوته على خلاف الاصل ولا يحتاج نفيه الى القطع فان المدار في مثله على القوة
البشرية والاستصحابات الظاهرة والمآخذ والعلل الحاكمة والمظهرة وليست فليس فلا اصل جار عليه بعاينه
المعتبرة وان لم يجر ويسبق الامور الواقعية والقول بالالتزام بالواسطة كما هو عند ارباب البيان فرع البيان
من العقل والعادة او النقل والواسطة الحالية او المقالية او انفهامات العقلية ولا اولى غير حاصل وجدانا
والثلاث فرضا عاما وهو خارج عن النزاع خاصا والثالث قد عرفت ما فيه كالاخير والرابع غير متحقق وغير
مفروض كالخامس فتدبر فبطل الالتزام اللفظي والمعنوي ولا استلزاما تضمنيا لان الامر حقيقة في الايجاب
وطلب الفعل حتما وعلى التحتيم ليس نهيا عن ضده الخاص لا ظاهرا ولا اجمالا ولا تحليلا ولا انحلالا عقلا
ولا جزء ابين يوجبه او يفهمه وقاعدة العقل والوجدان حاكم عليه لعدم فهم فعل الضد الخاص عند
اطلاق الامر فضلا عن النهي عنه واستخراجه من النهي العام الذي هو المنع من الترك ان سلم فلا يوجب كونه

تضمنا لانه ليس بتضمن كما ستعرف فكيف حال ما يتفرع عنه واستدل على عدم الاقتضاء بانه لو كان الامر نهيا
عن ضده لتواتر لقضاء العادة فيما يشتد ابتلاء الحاجة وعمت به البلية التسأل عنه وصدور الجواب منه و
احالته الى الغير ونقله الابدي له وايصاله الى الغير وهكذا اشكالا وجوابا واجيب بالنقض باشتراك المسائل
الاصولية وبوروده ضمنا ان لم يرد صريحا وفيهما ان ما كان من شان الشارع بيانه بنفسه وصل الينا
باعم به البلوى منه والورود ضمنا قد عرفت فساده بل نقول شان الشارع بيان حكم الضد لا بيان
مدلول ما دل عليه وبيان ما يتطرق العقل اليه وايم كم من حكم يشتد اليه حفظ ش الحدث ولم يصل
الينا الوضوح او لاختفائه مندرجا او لاختفاء التأسي او اهمال الاخذ او عروض الغفلة او عدم التذكر
هذا كله في الضد الخاص واما الضد العام بمعنى احد الاضداد لا بعينه فيرجع الى الخاص فان المراد منه ليس احدها
لا بعينه من حيث هو كذلك لاستحالة تعلق النهي به والشيء ما لم يتشخص لم يوجد والنهي فرع الامكان وليس
المراد الفرد المنتشر حتى تعلق النهي بواحد ويسكت الامر عن الباقي او يجوز لعدم الفرق وفاقا ووجدانا
وعدم قيام دليل عليه كالقائل به مع ان مناط الامر الضدية وهو حاصل في الجميع وليس المراد مفهوم احدها
لعدم تعلق التكليف بمثله بل المراد الصحيح منه النهي عن جميع الاضداد الخاصة لا خصوصيتها بل لحاظ كونها
ضدا والاتم لملاحظة الضدية الاجمالية فعلى هذا يمكن ارتباط ادلة المثبتين والنافين به والجواب عن الفاسد
منها كالجواب عنه في الخاص منه لا دليل له على حدة الا انه اقرب منه وما ادعاه بعضهم الضد من الامر الاجمالي
اجمالا اسهل من ادعائه فيه تفصيلا الا ان يقال ان المراد بالضد الخاص هو من حيث هو ضد وباعتبار
كونه مضادا فيرجع الى هذا العام او يرجع العام اليه كما ذكره جماعة واما الضد العام بمعنى المنع عن ترك
المأمور به فقال جماعة بعدم تعلق النزاع به لان ثبوته وفاق والترك ان لم يكن ممنوعا لكان جائزا وهو ينافي
ايجاب المأمور به وتحتيمه والذم والعقاب على تركه الا ان يتعلق النزاع فيه في نحو الدلالة تضمنا او التزاما بينا
او غير بين لفظيا او عقليا او اقتضاء ولا ثمرة يعتد بها في كونه لا ان يذكر تلو الخاص طردا وثمرة في عام
التحرز عن التعارض ولو في ظاهر استلزام عدم اجتماع الامر والنهي ثم وبالجملة ليس المنع من الترك جزءا لمدلول الفعل كما
يظهر بالوجدان ولا يظهر بالوجدان والشرع ان مدلوله طلب الفعل حتما وعلى وجه التحتيم لانه امر بسيط
يحلل اليه والمنع من الترك غيره ولذا ينفك عن الترك عند اطلاق الامر فضلا عن المنع عنه والجزء التحليلي التام الفعل
وهو مستلزم لعدم الرضا بالترك المستلزم المنع عنه الا انه بينا بينا قصديا او قصديا ذهنيا او غير بين لا بعد
تصورهما كما هو لا قربا وبيانا بواسطة حكم العقل او انفهاما بانفهام من حال الموجب والايجاب ليس طلب فعل
يلزم على تركه كان جزءا لا ينفك المنع عن الترك تعقلا ويكون تضمنا وهذا ليس الا نفس طلب الفعل حتما وليس

الذم عرفا والعقاب شرعا كما هو واجب عرفا ليس محالة بين ترك ضمنا لا تضمنا او التزاما بينا على احد الوجوه او وجهها
الاول والعلم ان ثمرة فرعية من مشاكل احدى الصحاب تحت يجعل بورود النزاع في الامر المضيق لا منشأ المضادة و
المعاندة وبناء يستدل عليه بانه لو لم يكن الضد منهيا عنه لجاز فعله فرض الاشتغال به فان وجب
الامتثال بالمضيق في هذه الحال يلزم الامر بايجاد ضدين في وقت وجود ضده وهو تكليف بالجمع بين الضدين
وهو قبيح وان لم يلزم الامتثال لزم خروج الواجب الموسع المضيق عن كونه واجبا مضيقا فالامر بالحركة مثلا
لو لم يستلزم النهي عن السكون لزم التكليف بايجادهما في وقت واحد او عدم كون الحركة مأمورا بها
وكلاهما باطل ويؤيده المقام من السمعيات قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وما ورد في الاخبار في الموارد
الجزئية المحكمة لبطلان العبادة المضادة للمأمور به والحق ان النزاع لا يختص بالمضيق على وجه ايد لان
ضد الموسع ما لم ينحصر في جميع اوقاته او وقته الاخير فضده كل شيء بحسبه يجري فيه ما يجري في المضيق وهكذا
في الواجب التخييري والكفائي مشابها اصل الواجب فيهما فان تركه بترك الكل وفي الاول وكل فرده في الثاني و
عن كل من يشارك في الثالث ثم ان كان المراد بحصول الضد في غير وقت التزاحم فيمكن تصديقه واما الجواب
عن جهة ثبات المأمور به في المضيق مأمور حتما بفعله وممنوع عن تركه بحيث يذم ويعاقب عليه ح لا لجواز
وان يتركه بترك الارادة الجازمة فهو محرم فيما كانت مقدمة الواجب ففعل الضد يحصل بعد ترك الامتثال
بالمأمور به فان تركه بترك مقدمة او بكونه لا زمانه او مستتبعا له او بجر اليه وهذا مشابه ترك مقدمات
الجمع ادائه وقتا واجبا وقد تقدم الجواب عنه والواجب الموسع عند المضيق من اقله بحاله وقت
غير اجتماعهما نسوا اختيار المكلف مخصص خارج عن الوجوب بغير آت من التقدم كالمضيقين الموقتين لو ورد
النهي عليه ثم بالتكليف بالمتضادين والزام العبد على القبيح واغرائه بالمفسدة من غير مضر منه ولا مدخل
عليه وتعارض الموسعين كالمضيقين بالعارض صالح بالترجيح كاختصاص احدهما بوقت او كونه حق الناس
او اهمية احدهما كحفظ بيضة الاسلام وانقاذ الحريق وغير ذلك او بالتخيير كما في المتساويين بحسب الجهات
المرجحة والمتكفل بهما موارد الفقه والمميز بينهما العقل او النقل واعلم انه يترتب على كون الامر المضيق مستلزما
النهي عن ضده بطلان العبادات الواجبة الموسعة عند الامر بمثل رد الوديعة واداء الدين وازالة النجاسة
عن المسجد وبطلان الصلوة بترك الجواب عن السلام وعدم تحذير الاعمى لو اشرف على السقوط في بئر او نحوه مع
انحصار التحذير وامثال ذلك والقائل بعدم الاستلزام حكم بصحتها بطلا انها في مثل الصور المفروضة ويتفرع
على الاستلزام انه كان الضد مباحا حرم كالاكل والشرب والنوم وغير ذلك من المباحات عند امر فوري كما اذا
كانت اضداد الروحية السفر اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة ممن يجب عليه ويتفرع على الاستلزام انه اذا

كان الضد عبادة حكم بابطال النافلة في وقت الكسوف بشرطان بفوت الفرائض بسبب الاشتغال بها كما يجي
انشاء الله ويتفرع على الاصل حنث من حلف ان لا يتهي زيدا عن شيء فامره بشيء ووقوع الظهار لو علقه على مخالفة
نهيه ثم قال الجاقومي ففعلت وغير ذلك من الثمرات الخطيرة وانقطاع السلم وقد تمم بعض الاستلزام ليشمل
الامر الندبي فيستلزم كراهة الضد محتجا بمثل ادلة الايجاب بان فعل الضد ملزوم لتركه وهو مرجوح
بالنسبة الى فعله وملزوم المرجوح مرجوح او بان تركه مرجوح وهو يتوقف على فعل الاضداد الخاصة
فيكون مرجوحا لان ما يتوقف عليه المرجوح مرجوح او بان فعل المندوب يتوقف على ترك كل من اضداده
الخاصة فيكون تركها راجحا لان ما يتوقف عليه الراجح راجح فنقيضه اعني فعلها مرجوح فيثبت الكراهة والجواب
عن الثلاثة يعلم بما هو الجواب عن السابقة في الايجاب مع ان الاحتجاج لزوم انتفاء المباح راسا اذ ما من
وقت الا ويندب فيه امر بل امور فعلا او قولا عاما او خاصا مضافا الى ان استغراق الاوقات بالمندوب
مندوب بخلاف الواجب لعدم استغراق الاوقات ففعل كل ما يضاد المستحب ليس مكروها بل ترك
كل مستحب ليس مكروها على ما هو الظاهر من كلام القوم ومن تتبع موارد الشرع وان كان مرجوحا فمقتضى
الضد العام وليس السر في عدم الاستلزام ما قيل بان المكروه ما ورد فيه الخطاب لعدم ثبوت هذا الاصطلاح
مضافا الى مطابقة العقل الشرع في الاحكام والعقل كثيرا يقطع بمرجوحية فعل ورجحان تركه بل السر ان المرجوح
قد يكون اضافيا بالنسبة الى الراجح ولا يسمى هذا بحسب نفسه مكروها بل يعد فعله مستحبا لان المستحب ما
فيه المصلحة فلا اعتبار على الراجحية وقد يكون المرجوحية باعتبار فقد المصلحة فلا يكون مكروها ايضا
لان مدار الكراهة على اشتمال الامر على المنقصة وما لم يصلح دون مطلق المرجوحية وفقد المصلحة و
المرجوحية القطعية العقلية اللازمة للكراهة الشرعية ماخوذة من جهة المنقصة وعدم الصلاح
بحيث لا ينتهي الى الفساد ومع لا يختص الكراهة بالترك كما لا يختص المستحب بالفعل فان المدار في المستحب
على المصلحة غير البالغة حد اللزوم فعلا او تركا وفي المكروه على المنقصة وعدم الصلاح غير الواصل
حد المفسدة فعلا او تركا ومن هنا يوجد الكراهة كالاستحباب بالفعل والترك وما ذكر ان نقض على الاستدلال
المشهورة بان كل مرجوح كيف لا يكون مكروها والكراهة العقلية ملازمة للشرعية وكيف لا
يكون ترك كل مستحب مكروها وهو مرجوح وكيف يستحب الكراهة والاستحباب الفعل والترك مع ان
المستحب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله على حد يذمهم فتدبر ولا
تغفل فليس ترك كل مستحب مكروها ولا ترك كل مكروه مستحبا كما وافق العلماء عليه ثم نعم ربما
يتفق ذلك كما يكشف عنه الشرع غالبا والعقل نادرا ثم اعلم ان شيخنا صاحب الزبدة لما استظهر في

الفريقين استقرب تبديل النهي عن الضد الخاص بعدم الامر نظرا على الظن ان فى الامر بالضدين لو تعلق الطلب بهما
يجيبه بجمع الضدين فاذا ثبت الامر باحدهما كما هو المفروض امتنع الامر بالاخر عقلا واقتضاء لفظا بخلاف النهي عن
الضد لاحتمال السكوت عنه ايضا من غير لزوم محال فانه امتنع العام لا يدل على الخاص وقد ظهر من ذلك ان عشر
تفاصيل بحسب السعة والضيق والتوقيت وعدمه وكونه حقا لله وحقا للناس وتمام الامر انهما اما موسعان
او مضيقان او مختلفان وعلى التقادير اما موقتان او غير موقتين او مختلفان وعلى التقادير اما حقان
لله او للناس او مختلفان والمضيقان اما ان يتبادلا … بتخيير المكلف احدهما او كليهما اما
المتضادان المضيقان الموقتان فى وقت وان لم يرد من الشرع بمقتضى الاستقراء الا انه لا يجتمعان كما كان
تحققا الا ان ثبوت الامر باحدهما لا يستلزم نفي الامر بالاخر تخييرا كما مر ولا تعيينيا تضمنيا ولا التزاما ولا اقتضاء
متعارفا ولا التزاما لما سلف لان الخطاب بواسطة العقل بل اذا تصور التضاد والتفت الى الامر باحدهما وعدم امكان
جمعهما يعقل قبح صدور التكليف بل عدم تعقل التكليف بالاخر والجمع بينهما فى وقت وهذا بخلاف النهي عن
الضد لما عرفت ان ليس للضد مانع بل للمانع قبل لكن بينهما تنافي فلا يمكن اجتماعهما فى وقت وفرق بين
الامرين فتدبر وبما قلنا ظهر ان التكليفين التعيينيين المتضادين لا يجتمعان عند الامر العالم وهذا
لا يدل على عدم اجتماع الامرين لان مفاد الامر الايجاب والوجوب اعم من كونه تخييريا او تعيينيا كما عرفت فى
بحث الوجوب وكذا مفاد الامر كما تقدم فى الامر فاذا ورد امر ثابت لا يمنع من احتمال العبث لان التخيير
بين المتضادين لا يتناوب … الامرين ولا يستلزم ارتكاب المحال والجمع بين الضدين والتعيين غير
لازم من الامر وان كان هو الاصل … عند الاطلاق فلا يدل الامر بشيء على عدم الامر بضده لما فى
الواجب اليقيني او نقول يرجع الاطلاق الى انه لا يدل الامر على عدم الامر بضده ايضا لان المدار على الدلالة
كما لا يدل الخبر الخاص على نفي العام والمقيد على نفي المطلق مع تحقق التضاد بينهما فى مورد الخاص فيبقى العام
على حاله كالخاص وعند التعارض يرجع الى المرجحات الخارجية وان تساويا حكم بالخاص على العام … فاذا ورد
امر لم يدل على نفي الاخر والاصل وورود الامر بالضد بحسب التخيير والتساوي باعتبار العينية لا يوجب عدم
ورود الامر بالضد ويمكن الترجيح بحسب الاهمية وكونه حقا للناس وحفظا للاسلام او غير ذلك من
المرجحات الشرعية يرجح ومع التساوي يحكم بالتخيير لاصالة … وورود الامر بالضد ومن هنا يحكم الفقهاء
لعدم الالتزام مع عدم تجويزهم التكليف بالجمع بين الضدين وعدم جمع التكليفين المتضادين وما ذكر ظهر ان
المضيقين غير الموقتين بالذات واما الموسعان وان قيل بعدم التساوي والتخيير بينهما لامكان الترتيب والامتثال
المامور باشتغالهما وكون الجمع بسوء اختيار لكنه ضعيف لان … بحسبه وضد الموسع ما يستغرق

وقته بل الحق ان الشارع الحكيم لا يوجب شيئا يجيز ان يفيد فى امر ويوجب ضده ويجيز ان يفيد فيه لان
المكلف اذا اختار … من ان الشارع حسن تخييره الا من تقصير المكلف وسوء اختياره
وفرق بين بين الامرين والتكليفين التنافيين لا بوجوبا … الايجابين التخييرين او ورود الامر
اما الموسع المنقلب الى المضيق لتاخير المكلف او عارض اخر فحال التاخير بلا عذر يوجب العصيان
والتقصير لما عرفت ان ترك الشيء فيما افضل اذا تركه او يستلزمه او يستتبعه مع ان … الامران … الاخر
تخيير بينهما فانه كما يرد عليه العصيان فهو ليس بمكلف بايتانهما معا لانه محال … طلب ما لا يمكن
ان يقع … سوء اختياره فى التاخير لا يوجب ان يكلف الحكيم بالمحال … الا يوجب خروج الواجب عن
كونه واجبا او عن اتصافه بالوجوب حين عدم امكان الجمع لان المكلف ترك احد الامرين لا محالة الا ان ترك
الاقل بفعل الواجب بالاختيار ترك للواجب بالاختيار … الامر لاصحاب الوافية فى المقام بالحل
… قول الامر بما قلنا فتدبر **القول فى النهي وفيه حقائق حقيقة** فى حقيقة
مادة النهي المؤلفة من النون والهاء والياء النهي لغة هو الطرد والمنع مصدر نهى ينهى واصطلاحا هو الكلام
المخصوص المعبر عنه بلا تفعل وما شابهه وقد عرفت فى الامر ان حده هو القول الدال بالوضع على طلب الترك
عن جهة العلو … والمراد ترك … الاشتقاق … مثل الترك والبحث والارد
واعتبار القيود والحد والنقض طردا وعكسا والتصحيح كما يستنبط من الامر فراجع والكلام فيه قريب
الكلام فى الامر بعد سقوط القول بالاباحة وشبهها … لعدم … الاعلى نوع من التاويل والحق
انه حقيقة فى التحريم للتبادر عرفا وذم العرف لتاركه وسيرة ارباب الكمالات من غير نكير …
اصالة عدم النقل يستصحب هذا الحكم لغة ويشهد عليه الاعتبار وعدم القول بالفصل بينه وبين الامر
… المتعلق من الفعل والترك مضافا الى الاجماع المنقول المستفيض بل المحصل المتتبع والثمرة ظاهرة
فى نحو نهي النبي عن بيع الغرور والمجازفة ونحوه وهو كثير بجملة المعاملات **حقيقة** صيغة النهي
تستعمل فى معان منها التحريم نحو لا تاكلوا الربا والكراهة نحو لا تصل فى الحمام والتحقير نحو لا تمدن عينيك
وبيان العاقبة نحو لا تحسبن الله غافلا والدعاء نحو لا تؤاخذنا ان نسينا والارشاد نحو لا تسئلوا عن
اشياء ان تبد لكم تسؤكم والتسلية نحو لا تحزن واليأس نحو لا تعتذروا اليوم انما تجزون ما كنتم
تعملون والشفقة وغيرها ولا ريب كما لا خلاف فى عدم كون جميعها حقيقيا والمشهور بين العلماء انها حقيقة
فى التحريم وقيل الكراهة وقيل مشترك بينهما لفظا وقيل معنى وتوقف جماعة والاقوال الاخر ضعيفة
ودليلها لا شاهد … ويدل على الاول التبادر وذم العرف تاركه ما يقتضيه نهي مولاه والسيرة الجارية

من الصحابة والتابعين واصحاب الائمة وسائر المسلمين خلفا بعد سلف فى فهم التحريم منها وحملها عليه
والاستدلال على الحرمة بها من دون ان ينكره الخصم والاعتبار والاجماع مركبا وبسيطا محصلا ومنقولا
من العامة والخاصة وغيره قوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا والتقريب وجوب الانتهاء المدلول بالامر الثابت
كونه للايجاب ولا نعني بتحريم الشيء الا ايجاب الانتهاء عنه وتحتيم تركه ووجوب الانتهاء مطلق بمجرد
نهيه تعالى فقلنا تقييد باحتمال القرينة الدالة على الحرمة مع الصيغة مدفوعة وقد عرفت ان النهي قول
مخصوص وضعا وليس الا الصيغة وما فى معناها استقراء او رده الفاضل المدقق من ان هذا
انما يتم لو قلنا بان كل صيغة لا تفعل نهي الى آخره سدد التغير بان المراد من الانتهاء فى الآية هو …
حسبما … النهي عليه ان تحريما فتحريم وان كراهة فكراهة … من اللفظ فان معناه بحسب
العرف واللغة الامتثال بالنهي الذي هو طلب ترك الفعل وذلك بان يتركه فهو اقتضى ما فيه حرمة فى الجملة
فهي اخص من المدعى ويمكن التعميم باصالة عدم النقل وتعدد الوضع وتخصيص الانتهاء بنهيه لاثبات
الوجوب عنده جل وعلا وبحسب الواقع لان كل ايجاب لا يستلزم الوجوب الشرعي والواقعي فتم
واستدل عليه ايضا بقوله تعالى فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقوله تعالى ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه وقوله تعالى الم تر الى الذين نهوا عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه حيث
وردت فى معرض الانكار والذم على الرجوع فلو لم يكن الرجوع الى المنهي عنه حراما لما توجه الذم ودليل الكراهة
مثل استحباب الامر ضعيف جدا بل اضعف ودليل الاشتراك لفظا هو الاستعمال وقد مضى الجواب عنه
مرارا وانه اعم من الحقيقة وحجة من قال بالاشتراك معنى او جعله الحقيقة على الاشتراك او المجاز اللازم
من غيره لاستعمالها فى الحرمة والكراهة والجواب مر مرارا ان المجاز … ايضا مع انه يوجب المصير
اذا دل الدليل عليه واعتبار من توقف عدم مدخلية العقل وفقد النقل المتواتر وعدم اعتبار الاحاد
والجواب ما تقدم من مدخلية العقل بمعونة النقل من الاخذ باللوازم والترك بالنقائض واورد عليه …
للعلم … النواهي الشرعية للكراهة ما اورده فى الامر للاستحباب والجواب من سنخ ما تقدم فى الاستحباب
والله اعلم بالصواب **حقيقة** المراد من النهي نفس ان لا يفعل وفاقا للاكثر لانه المتبادر منه طلب
ترك الفعل ولصدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة كونه
مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه نعم ربما يعتبر فى حصول الثواب الملاحظة كما فى الاتيان بالمامور به و
اختار الحاجبي وجماعة ان المراد منه الكف لسبق العدم الازلي فيمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل
مع ان اثر القدرة متاخر عنها واجيب بان الممتنع ايجاد العدم السابق لا استمراره لان القادر بالقدرة

المطلقة فعل الممكن مختار فى ان شاء ايجاده اوجده وذلك بتوجيه الاسباب الى ايجاده وان شاء
تركه تركه وذلك بابقائه على عدمه ورفع اليد عن اسباب وجوده او ايجاد ما يضره او المضاد
او ملزومها او ايجاد موانعها او نقائض شرائطه فالابقاء وسيلة الى الترك والترك مطلوب من
النهي كما ان الاسباب وسيلة الى حصول الفعل والفعل مطلوب من الامر وليس المطلوب
من النهي امرا وجوديا وهو الاستمرار كما توهمه بعض وان كان نفس المطلوب حاصلا والفساد من
ان لم يكن الفاعل بحيث ان شاء فعل فعل وان شاء ترك ترك لكان الفعل منه واجبا او ممتنعا
والفاعل موجبا عليه الفعل والترك وهو كما ترى ولا يبعد حصول الامتثال بمحض الموافقة …
الاتفاقية او عدم ارادته وتوقف الثواب على القصد والتقرب بل لا يبعد ان يكون التارك
الغافل مثابا بل قيل بكفاية القوة القريبة الحاصل بتوطين النفس على الامتثال وان لم يكن قادرا
على الفعل وكان غير مستشعر به فتم **حقيقة** قد عرفت فى بحث الامر الفرق بين الامر
والنهي فى التصدق والامتثال وان الامر طلب ايجاد الماهية والنهي طلب تركها ولا يتعلق الطلب الا
بنفس الماهية فعلا وتركا من دون ملاحظة مرة او تكرار الا ان مقتضى صدق ايجاد الماهية وجودها
وحصول الامتثال به بايجادها ولو فى ضمن فرد كما هو صريح حكم العقل وبه يشهد العرف والعادة
وهو مصرح اكثر العلماء ومعظم الاصوليين ومقتضى صدق ترك الماهية والامتناع عنها وحصول
الامتثال عند طلب تركها والنهي عنها انما هو ترك جميع افرادها فان كان النهي مطلقا ففي جميع
الازمنة وان كان مختصا بوصف فما دام الوصف وان كان مختصا بحين ففي ذلك الحين فان
قال فلان لا يتكلم معي من غير قيام قرينة مختصة بوقت الحال فلا يصدق الامتثال الا بترك
التكلم فى ضمن جميع الافراد بحسب كل الازمنة والاحوال فلو سكت زمانا ثم تكلم معه عد عرفا عاصيا
تاركا للنهي مخالفا للحكم بصريح الوجدان وبه اعتراف … وقضاء العادة وان قال لا تكلم معي
اليوم او عند شغلي بكذا فالصدق بدون … لا يجوز التكلم فيهما بفرد من افراده ما دام
اليوم او الشغل باقيا فصدق الماهية المطلقة بصدق تركها ولا يحصل الا بتركها بالمرة والمقيدة
بصدق تركها بحسبها بجميع افرادها هذا ان بنينا ان النهي يتعلق بمبدأ الاشتقاق والماهية المطلقة
كما هو الحق وان قلنا تعلقه بالمبدأ المنون حتى يكون المراد هو الفرد المنتشر بطريق اولى لوقوع
النكرة فى سياق النفي فيشمل جميع الاحوال لشموله جميع الافراد ومنها الافراد الواقعة فى هذا الوقت
او الحال مع ان مقتضى فهم العرف الدوام ولذا يذمون العبد فى فعل المنهي عنه وان تركه فى زمان

يمكن فيه الفعل او لازمة مضاف الى انه منع لادخال الحقيقة في الوجود فيعم جميع الاوقات و
تخصيصه بوقت دون وقت ترجيح من غير مرجح وتحكم بحت ولذا استدل السلف بمطلقه على عموم
التحريم شايعا ذايعا من غير نكير في دعاء بحوث الشريعة والعادة قريب بحيث بلا بعد تحصيل الجماع
منه ومعظم الاصحاب والجمهور قائلون به خلافا فالشريعة قليل بحيث قالوا بانه كالامر ويدل
على طلب ترك الماهية من دون اشعار فيه على مرة ولا تكرار ولعله لما كان الكلام جوعي في
الامتثال والعموم لمحض عن صدق نفي الماهية كما قررناه ولما تفطن الفاضل الفاضل المدقق بوضوح
فساد هذا الكلام في العبد مثلا لو ترك الزنا الممنوع منه بامراة مخصوصة وزنى بغيرها في جميع
الاوقات فيعد مخالف النهي الناهي عن الزنا بالبديهة مع صدق ترك الماهية في الجملة وجه
قولهم بتوجيه فاسد فقال بان الصدق والامتثال به ترك جميع الافراد لكن لا في جميع الاوقات
فانه غير لازم بل بتركه ولو في زمن من ازمنة امكان الفعل فيها ولا مدخل لخصوص وقت ولا
شمول لعموم زمن فانه غير ظاهر من اللفظ بل فانه طلب ترك الماهية لا ... تركه والاصل عدم حمل
آخر وعلى ما عليه البيان مع ان اللفظ مستعمل فيهما كالزنا والصلوة الى الحق فهو قابل للحمل والمجاز
والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت والمنع من ادخال الحقيقة في الوجود لا يستلزم الامتناع عن كل فرد
انكار ان المبدأ يحتمل الاطلاق والتقييد فكذا طلب تركه فلذا يقبل قيد الساعة والسنة والدوام
ثم طلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وان المطلقة من اول
فاثبات الدوام لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يثبت بالتبادر العرفي و
هو غير مراد المستدل او نقول طلب ترك الطبيعة مطلقا او لا مدة في وقت غير معين اغراء بالجهل
غير واقع من الحكيم فيحمل على العموم فلم تدل الصيغة من جهة الدلالة اللفظية كما هو المعهود في البحث
ولا فلا يمنع الحمل على العموم بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الماهية ويحصل بترك جميع
افراد المنهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ولا يلزم اغراء بالجهل
لعدم اعتبار غير المحقق فيه فيحصل الامتثال بالترك في الجملة ولكن لا بد من الترك دائما في سائر الاوان
لتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد في هذا الان النهي والجواب ما عرفت من ان الكلام في
الصدق والامتثال دون الدلالة فانه لما كان الماهية لا بشرط وصدقه هنالك في الخارج بترك جميع الافراد بحكم
العرف والعقل والعادة وصح لا فراد في بعض الاحوال بعض الافراد في الجميع وهو المثبت للعموم فلا يجري
اصل العدم واستعمال اللفظ في القدر المشترك بين الجميع والبعض مسلم بل مسلم كونه حقيقة فيه والكلام

في الصدق

في الصدق وهذا انه من اشتباه المفهوم بالمصداق وكثيرا ما يقع لكثير من الفحول فكما ان الامر لمطلق الماهية
ويحصل الامتثال بالفرد في اي وقت شاء فكذا النهي لمطلق الماهية ويحصل الامتثال بجميع الافراد في ازمنة
الجميع لا الازمنة فكما في الاول لا يوجب التجوز ولا يحتاج ثبوته الى دليل فكذا هنا وحكم العرف والعقل شرعا
بينهما وكذا قبول قيد الدوام والسنة والشهر بحسب المفهوم ولعمري دوره مدار الطبيعة فان كانت
مطلقة فجميع افرادها في جميع احوالها وان كانت مقيدة فجميع افرادها في جميع احوال هذا القيد والدائم
لانه في الاطلاق والتقييد لكن في كل بحسبه وبناء على قوله يمكن النقض بان غاية ما دل جميع الافراد
للزنا بامراة مخصوصة او بطائفة خاصة او على وجه مخصوص واما الجميع بحسب الجميع على جميع الوجوه فلا
وهذا سفسطة سلمنا الجميع لكن مراد المستدل الذي يورد عليه الفاضل التبادر العرفي لا التمسك بالترك
في تحقق صدق نفي الطبيعة فلا يرد عليهما اورده فتدبر وبالجملة قوله خلاف بديهة العقل والعرف والعادة
قطعا ولعل هذا من مزال الاقدام **وصل** كل من قال ان النهي للدوام لا بد ان يقول بالفور لتحقق
الدوام وصدقه في جميع الافراد دون العكس وقال في العدة هو للفور دون التكرار ولعل اشتباه الفور عنده
دون التكرار وغيب عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار **حقيقة** في عدم جواز اجتماع الامر و
النهي ثم اعلم ان الاحكام الخمسة متضادة لا يجمع شيء منها مع الاخر في الشيء الواحد في الزمن الواحد
اما العقلي منها فلان الواجب ما حسن فعله عن الفاعل وقبح تركه منه والحرام بالعكس فتضادهما في الفعل
والترك باعتبارين المندوب ما حسن فعله ولم يقبح تركه فتضاده مع الحرمة باعتبارين ومع الوجوب
باعتبار الترك واما باعتبار الفعل فحسنه لم يصل الى مرتبة حسن الوجوب على المختار والمكروه ما حسن
تركه ولم يقبح فعله وتضاده مع الوجوب باعتبارين كالاستحباب ومع الحرمة كما للندب مع الوجوب و
اما المباح فتضاده مع الوجوب والحرمة باعتبارين معكوسين ومع الندب والكراهة باعتبار معكوس
وبينه وبينها فرق باعتبارات اخر ايضا ثم واما الشرعي منها فلان الواجب مامور بفعله وايجاده ومنهي
عن تركه والحرام بالعكس فيهما والمندوب مامور بفعله اي مطلوب وليس بمنهي عن تركه فمع الوجوب
باعتبار على وجه وباعتبارين على المختار ومع الحرمة باعتبارين والمكروه مامور بتركه وليس منهي عن فعله
والمباح ليس بمامور به ولا منهي عن فعله ولا تركه فالتضاد بينه وبينها ظاهر هذا كله بحسب الجليل
من النظر وكذا في الدقيق منه ولو بالجهتين كما سيبين وجهه ويحصل من ملاحظة الواجب بحسب الاصالة
والتبعية والعين والكفاية والتعيين والتخيير والتوسعة والتضييق مع كل من الاربعة بجهات العشرة في
الواحد بالفرد والنوع من جهة واحدة او متعددة مثلا نسيا او منفكة او نوعين بينهما عموم وخصوص

مطلقا او من وجه صور كثيرة منها الوجوب لا صالة العيني التعييني المضيق مع الحرمة كذلك في الواحد بالشخص
من الفعل من جهة واحدة فهذا غير جائز اجماعا الا من شذ من مجوزي التكليف بما لا يطاق وبالمحال
حيث قالوا بالاجتماع وغفلوا عن اصلهم الفاسد من انه جائز عقلا غير واقع شرعا عندهم ايضا ولذا
انكر الباقون منهم الاجتماع بل غير جائز عندهم عقلا ايضا لان هذا التكليف محال والتكليف المحال غير جائز
عندهم والجائز هو التكليف بالمحال ويفرق بين بين التكليفين كما اعترف به بعضهم في المسائل حيث هم
عند ذكر القاعدة اما ان التكليف محال فمن وجوه الاول انه ثم يريد من المكلف الفعل في الامر ولا يريده
منه في النهي فهما متناقضان بل يريد ترك الفعل في النهي فهما متضادان واجتماع المتناقضين والمتضادين
محال بالبداهة والوفاق والفرض الثاني انه ثم مجوز وغير مجوز والثالث انه ثم طالب وغير طالب بل طالب
لعدمه وطلب الشيء او عدم طلبه وطلب عدمه في آن واحد متناقضان ومتضادان لا يجتمعان في محل
واحد ولو لم يكن حكيما لعدم امكان ان يطلب شخص حقيقة شيئا الا صورة ولا طلبا ويطلب عدمه حقيقة في
ان يطلبه ايضا ثم ويتعلق التناقض والتضاد بالفعل من وجوه باعتبار كونه حسنا فعلا وقبيحا تركه ايضا
ليوجب الامر وقبيحا فعله وحسنا تركه بحيث يوجب النهي ففعل واحد من شخص واحد في آن واحد من
جهة واحدة يحسن ويقبح فعله ويحسن ويقبح تركه فالتضاد هنا من وجهين وكذا باعتبار المصلحة
والمفسدة منشأ الامر والنهي وباعتبار كون الفعل مرادا وغير مراد ومجوزا وغير مجوز ومحبوبا و
غير محبوب ومطلوبا وغير مطلوب ومطلوبا خلافه وهكذا اوجه المحالات فيه اما بالنسبة الى المكلف
فمحال حصوله منه والتكليف به تكليف بالمحال وبما لا يطاق وهو وان كان جائزا عندهم لكنه غير واقع منه تعالى
باعترافهم والمحالية باعتبار ان الفعل والترك متناقضان لا يتاتى بهما في آن واحد والتكليف به تكليف
بما لا يطاق ممنوع شرعا وايضا يلزم ان يريد المكلف في آن واحد فعل شيء وتركه وايضا يلزم ان يوجد الاسباب
لان يوجده وان لا يوجدها الان يبقيه على عدمه وبعبارة اخرى ان يوجد الشيء ويعدمه في ان يوجده اما
في الشخص الواحد من الفعل من جهة في الامر والوجوب والجهة الاخرى في النهي والحرمة فمحالة ايضا لان
الامر اراد من المكلف ايجاد هذا الشيء من الجهة الفلانية في الامر واراد منه اعدام هذا الشيء من الجهة
الفلانية الاخرى بالنهي وتعدد الاعتبار لا يرفع التضاد واختلاف الجهة لا يخرج الواحد الملزوم عن كونه في
الان وعدمه في الان وحدة فيجتمع في الواحد ارادتان متضادتان او الارادة وعدمها المتناقضين و
عليه جميع المحالات المذكورة بالنسبة الى الامر والمامور به لان ما حصل من الجهتين والتوجيهين انه يريد
ان يفعل هذا الفعل ويتركه حين يفعله فالمطلوب منه حين يوجده ان لا يوجده وهذا كدخول المسجد

يريد

يريد ان يدخله ولا يدخله فان يدخله فتعدد الجهة والاعتبار لا يوجب تعدد المورد الوصفين المتناقضين
او المتضادين وان فرض انه يريد احد المتضادين باعتبار والاخر باعتبار اخر لكن بجمع هذا او انه
يريد الفعل فقط او الترك فقط فهو خلف لان المفروض اجتماعهما ويتحقق الاجتماع بتحققهما فان قلت
يمكن ان يريده من جهة ويريد تركه من جهة اخرى قلنا اولا لا بد ان يكون جهة الامر بفعله مرجحة
للفعل على الترك حتى يمكن ان يلزمه وجوبا وغالبة على جهة النهي وكذا لا بد ان يكون جهة النهي عن
فعله مرجحة للترك على الفعل حتى يمكن ان ينهاه عنه فهما متناقضان لزوم كون جهة الامر اقوى حتى يامر واضعف
حتى ينهى فجزء جهة الحسن لا يكون في الامر بل لا بد ان يكون مرجحة للفعل على الترك وكذا النهي وثانيا بان
الجهتين لا تخرجان الواحد عن كونه واحدا فكيف في ان واحد يريده ولا يريده بطلبه وهكذا في المصلحة و
المفسدة والتجويز وعدمه وغير ذلك مما تقدم وكيف يوجد ولا يوجد شيئا واحدا في ان واحد فقبل
للفعل موجودا وكن باقيا على عدمه حين صيرورته موجودا وقل للمكلف اوجد الاسباب ليوجد
ولا توجدها لئلا يوجد حتى تضحك عليك الكل وهذا مثل ان تقول ادخل المسجد في هذا الان باعتبار
انك تصلي واريد منك هذا حقيقة ولا تدخل الان في المسجد باعتبار الرياء واريد منك ذلك حقيقة
ولا بد ان يمتثل بالدخول وعدمه في ان واحد فيقول بعد الحاصل ادخل الان ولا تدخل الان فان دخلته
عاقبتك وان لم تدخله عاقبتك لكن امري بالفعل وعقابي اياك بتركه بهذا الاعتبار ونهي اياك عن الترك
وعقابي اياك بالترك بذلك الاعتبار فللمكلف ان يقول انا ما اقدر على الجمع بينهما الفعل والترك والجمع
بينهما فكيف تطلب مني واختلاف الاعتبار في نظرك لا يجعلني قادرا ولا يجعل الفعل والترك معا مقدورا
مع ان الفعل محتاج الى ايجاد الاسباب وتوجيهها نحو المطلوب والترك يفتقر الى تركها وعدم
توجيهها وهكذا حكم باجتماع النقيضين وهو محال والتكليف به قبيح واما الواحد بالجنس او النوع
او الصنف فلا نزاع في جواز الامر بفرد منه والنهي عن الفرد الاخر كان يامر المكلف بشراء هذا الفرس
وعدم شراء ذلك ويجوز ان يدخل المكلف هذه الدار دون الاخرى ونقل عن بعض المعتزلة الانكار لعود
الامر بالماهية في ضمن فرد والنهي عنها في ضمن فرد اخر سواء وهذا غير جائز عندهم لان الحسن والقبح ذاتيان
ومن مقتضيات الماهية الجنسية والحسن لا يقبح والقبيح لا يحسن لانهما بالذات لا يختلف ولا يتخلف صورة
وفرقة وهذا كالسجود لله وللشمس والقمر وضربا اليتيم تاديبا او ظلما فارجعوا السجود والمامور به الى التعظيم
فوقعوا فيما فروا منه لنقل الكلام الى التعظيم والجواب ما عرفت في هذا ان يبقى كون الحسن والقبح ذاتيين
انما في جعليين من الشرع ويثبت للافعال احد الصفتين باعتبار نفسها او بحسب نفس الامر والواقع و

ونفس الشيء يتعدد بتعدد الاحوال والعوارض فالضرب للتاديب لزيد ذات وللاهانة نفس وذات اخرى
وبعبارة اخرى الحسن والقبح بحسب الوجوه والاعتبارات ذاتية او عارضية هذا كله بملاحظة الفرد
واما الماهية الواحدة فمن جهة واحدة في تعلق الامر والنهي بها كالفرد الواحد باعتبار الجهة الواحدة
اما باعتبار نفسها فلان الشيء الواحد امر به ونهي عنه واما باعتبار افرادها فلان مقتضى النهي النهي عن
جميع افرادها ومقتضى الامر الامر بالجميع او البعض فيجتمعان في فرد لا اقل منه واما الماهية الواحدة
من جهتين فكالفرد الواحد من جهتين لما عرفت من الجهة في الجهة الواحدة وجعل بعض الاصوليين
المورد للنزاع الاولى وبعض الثانية وبعض قال بعدم الفرق فيهما والحق الفرق بينهما بحسب اجزاء الدليل
والنقض والابرام في نقل ما نذكر كما سيجيء انشاء الله وبحسب المفهوم بل نفسها ولكن لا فرق بينهما بحسب عدم
امكان اجتماع الامر والنهي فيهما كما عرفت اجمالا وستعرف تفصيلا انشاء الله واما الماهيات وان كانتا متباينتين
في الصدق فيجوز تعلق الامر بالواحدة والنهي عن الاخرى بلا نهي كقوله صم ولا تصل احدا وكلي العيان
عن البيان وان كانتا متساويتين في الصدق لا النفي فكالواحدة مع اختلاف الجهة كما ولو كانت
بينهما العموم والخصوص مطلقا فبعض جعل هذه مورد النزاع ايضا كالفاضل الباغنوي وانكره جماعة لان
حمل العام على الخاص وفاق موافق للفهم العرفي وسيجيء تمام التحقيق وان كان بينهما عموم وخصوص من
وجه فجماعة جعلوا هذا القسم موردا للنزاع وحق النزاع كذلك حيث قالوا انه كان مورد الامر والنهي
فردا جامعا بينهما فيجوز ان يامر بماهية وينهى عن الاخرى وبينهما العموم والخصوص من وجه والشرفي
الفساد مع الامر والنهي في فرد يكون مادة الاجتماع بينهما فالنهي عن الماهية او عن الفرد شيء ومع
هذا فنقول في تحرير النزاع ان المشهور بين الخاصة والعامة نفي الاجتماع وان تعددت الجهة خلافا لجمع
من المتاخرين ونسب الفاضل المدقق عند تعدد هم الى الاجل المرتضى والفضل بن شاذان لما ذكره
في الطلاق من الخلاف والى الخلاف لذكره قول الفضل ولم يورد عليه ونسب الخلاف الى الكليني
بانهم كالمشهور لما سنذكره ونسب ايضا الى الفاضل الشيرواني والحق انه مخالف في الواجب التخييري كما سيجيء
ونسب الى الفاضل المحقق الخلخالي ولا اصل له ونسب الى الفاضل الخونساري والمقدس الاردبيلي والعلامة
القاساني وسلطان العلماء ولم نعلم المخالفة منهم حتى نرجع الى كلامهم ولكن السيد الصدر السند قال
بموافقة لاكثر الاشاعرة وهم دائما يخالفون العقل الصريح ويجوزون المحالات وينفون ما ذكر عبارات
من نسب اليهم المخالفة حتى يظهر مخالفته لما نسب اليهم قال الاجل المرتضى في موضع من الذريعة ويبطل
الثاني انه يقتضي ان يكون امرا بما لا يريده او بما يكرهه غاية الكراهة ويخرجنا تقدير ذلك فيما وانه

محال ان يامر احدنا بما يكرهه وبما يدل على ما ذكرناه انه لا يصح ان يامر الامر الا بما يصح ان يريده انتهى و
في موضع آخر منها وهذا يقتضي ان يكون الفعل الواحد الذي هو قعوده عنها مرادا ومكروها ومامورا
به ومنهيا عنه وكان يجب ايضا ان يكون احدنا من اراد خروج الغاصب من احد بابي الدار وان
يكون كارها لخروجه من الباب الآخر كما يكره تصرفه في الدار وفساد ذلك ظاهر انتهى وقال في موضع آخر
منها ولاجل هذا الاخير كانت الصلوة في الدار المغصوبة لا تجزي لان من شرط الصلوة ان تكون
طاعة وقربة وكونها واقعة في الدار المغصوبة يمنع عن ذلك ثم قال لعل بعض الفقهاء من يظن ان
الصلوة في الدار المغصوبة جايزة وهذا الظن بعيد لان الصلوة كون في الدار وتصرف فيها وذلك نفس
الغصب لانه لا فرق بين تصرفه فيها بالتكسير وبين تصرفه بالصلوة وعبارته الثانية صريحة في خلاف
ما ينسبون اليه من المخالفة واما الفضل بن شاذان فانه قسم الاشياء الى قسمين بعض منها من حدود
العبادات وشرايطها وبعضها خارج عن شرايطها وحدودها اما الشرايط فالنهي عنها تبطل العبادة
وكذا في حدودها وعد مما هو خارج عن الشرايط دخول الدار الغير مصليا وحكم بجواز الصلوة لان
دخول الدار منهي عنه صلى او لم يصل فالنهي تعلق بخارج العبادة دون جزئها او شرطها او عينها
وكذا لو غصب ثوبا ولبسه بغير اذنه فصلى لان ذلك ليس من شرايط الصلوة لانه منهي عنه صلى او لم
يصل ولكن لو لبس ثوبا طاهرا ولم يتوجه نحو القبلة كانت صلوته باطلة لان ذلك من شرايط الصلوة
وحدودها لا يجب الا للصلوة انتهى مرامه ملخصا وخلاصة مذهبه ان كل ما كانت من الشرايط و
الحدود والاجزاء وما لم يجب الا مع الفرض ومن اجل الفرض فان ذلك من الشرايط والحدود فلا يجوز
ان يكون منهيا عنه فكيف نقول باجتماع الامر والنهي في الشيء الواحد وهو لا يرضى بان ينهى عما له
في الفرض ويقول ببطلان الفرض ان نهي عنه ثم يقول اذا كان الشيء خارج الفرض بحيث لا خصوصية للفرض
معه لا يبطل الفرض بكونه منهيا عنه فليست هذه النسبة اليه الا من قلة التامل في كلامه ثم
يحتمل ان دخول الدار لا مدخلية له مع الصلوة وهو خارج عنها لحكم بصحة الصلوة فتخيله باطل
وان كان حكمه على فرض صحته بالصحة صحيحا ولا مناقشة في المثال واذا عرفت بطلان ما نسب اليه
فالنسبة الى الكليني ره ايضا بخلاف ما قالوه لانه سكت عما قال الفضل والسكوت عندهم دال على الرضا
فنقول الفضل حكم بعدم اجتماع الامر والنهي في الشيء وفي شرطه والكليني ساكت عنه فهو قائل به واما
الخلخالي نور الله ضريحه فقال لا نزاع عند نا في ان الطبيعة المطلوبة يجب ان تكون حسنة ذات جهة مصلحة
متاكدة بحيث يصح للحكيم ان يطلبها وقد ثبت في محله من غير خلاف ان الطبيعة لا تتصف بهذه

الصفات الا من حيث التحصيل الخارجي بالحاد وجوداتها الشخصية وح نقول الفرد المحرم كالجميع اما
ان يكون حسنا ومصلحة متاكدة مرادة للشارع ام لا وعلى الاول لا يصح النهي عنه وعلى الثاني لم يكن القدر
المشترك بينه وبين باقي الافراد مطلوبا للشارع بل الحكم الطبيعة المقيدة بقيد يختص به ما عدا ذلك
الفرد فلا يحصل الامتثال بذلك الفرد لخروجه من افراد المامور به لكن يمكن المناقشة فيه بوجوه لو عرضنا
لها خرجنا عن مقصود تلك الكتابة بل الحكم بالبطلان احوط واولى انتهى كلامه اعلى الله مقامه
وهو صريح في البطلان فكيف يقول باجتماعهما واما الفاضل الشيرواني فصريح كلامه اختصاص الجواز بالواجب
التخييري فليرجع اليه وبعد ما عرفت ان بعضهم حرروا النزاع في الفرد من جهتين وبعضهم في الماهيتين
المتصادقتين في بعض الموارد فنحن نفرض المسئلة في الصورتين حتى ينطبق تحرير الكل فنقول على الاولى الامر
والنهي وارد على الفرد وعلى الثانية يصير الفرد الواحد المشترك بين الكليين مامورا به باعتبار اندراجه
تحت احدهما ومنهيا عنه باعتبار صدق الماهية الاخرى عليه اما الاولى وان ذكرنا عدم الاجتماع فيه
لكن نكرره لانه مزال الاقدام ومحل الخطاء والايهام للاعلام فنقول معنى كون الفرد مامورا به في هذا
الزمان ان الامر اراد من المكلف في هذا الآن ايجاد هذا الشيء من الجهة الفلانية واراد منه اعدام
هذا الشيء في هذا الزمان ايضا من الجهة الفلانية الاخرى وارادة الشيء وعدمه متضادان لا يجتمعان
وتعدد الاعتبار لا يرفع التضاد لان ما حصل من الامر انما اراد من المكلف ان يفعل عند ما اراد منه
ان يتركه وهما لا يجتمعان فانه انما اراد طرف الوجود منه فكيف لم يرد الوجود ويريد العدم وبداهة
الوجدان تشكره وكذا الكلام في الطلب كيف يطلب وجود شيء عند ما يطلب عدمه فحين حصول
طلب الوجود من شخص كيف يحصل طلب العدم ولو بالنظر الى مرجح آخر وهو ظاهر لان الحاصل حصول
الطلبين واجتماعهما في طالب واحد فهو عند ما هو طالب للفعل طالب للترك ولو كان الداعي للاجتماع
شيئين مختلفين وهو محال وايضا معنى الامر انه يطلب منه الفعل في الآن الفلاني ويمنعه من الترك
باعتباره ومعنى النهي انه يريد منه الترك في ذلك الآن ويمنعه من الفعل واما الصورة الثانية وهي ان
يتعلق الامر بماهية كلية بجميع افرادها والنهي بماهية اخرى كذلك ويكون بينهما العموم والخصوص من وجه
فنقول الفرد الذي هو مصداق للمامور به وللمنهي عنه ان كان مطلوبا فعله في ان وتركه في هذا الآن
فرد المحالات المذكورة ولا فرق بينهما في الاولى الا الحكم بالكلية والشخصية نعم على ما فهم السيد
الصدر السند من تعلق الامر بماهية من دون ملاحظة الفرد والنهي بماهية اخرى كذلك وبينهما
العموم من وجه يتطرق بادي النظر جواز ان يامر الشارع بواحدة منها وينهى عن الاخرى وهذا

من وجوه ثلثة الاول من جهة الوجوب التخييري اختاره الفاضل الشيرواني فقال الامر و
النهي انما يتنافيان من جهة استلزامهما تكليف ما لا يطاق والامر اذا تعلق بماهية كان تعلقه
بها من باب الوجوب العيني فهو المنافي مع الحرمة من الجهة المذكورة فاما تعلقه بفرده
فانما هو من باب التخيير ولا منافاة بين الوجوب التخييري الذي لا يلزمه حرج في الترك والحرمة
من جهة المذكورة ولا منافاة من الجهة الاخرى وهي ممنوعة حتى يتبين واما تعلق الوجوب
على ماهية على سبيل الاستغراق بحيث يكون كل فرد منها واجبا بعينه فلا يتصور البدلية الاخرى
له فهو لا يجتمع مع النهي عنه من يحيل التكليف بما لا يطاق وليس الكلام في المسئلة في مثله انتهى
كلامه وحاصله ان النهي وان تعلق بجميع الافراد عند النهي عن الماهية لكن الامر لا يشمل الجميع بل
يمكن ايجاد المكلف المامور به في فرد لا يجتمع مع النهي من مادة الافتراق والمكلف بسوء اختياره
جمع بينهما في مادة الاجتماع فلا قبح على الحكم لامكان تخلف المكلف منه الوجه الثاني من جهة
تعدد المورد وكون الفرد خارجا عن كونه محلا للحكم وان كان محصلا له اختاره السيد
والقسم الاول وحده فقال تعلق الخطاب بالافعال سواء كان اقتضائيا او تخييريا يتصور على
وجهين احدهما ان يكون المطلوب او الماذون فيه ايجاد الماهية او تركه من حيث هي من دون
ملاحظة خصوصيات الافراد وعدم اتيانه امكان المكلف به الا بفرد منها وعدم امكان تركه
الا بترك جميع الافراد ولا يقتضي كون الافراد من حيث الخصوصية مطلوبة نعم حصول الماهية لا يمكن في
الواقع الا بفعل فرد فالموضوع للحكم هو الماهية وثانيهما ان يكون المطلوب الخصوصيات وتكون
الافراد موضوعات للحكم فعلى الاول يجوز تصادق ماهيتين على فرد معين تكون احديهما موضوعا
للوجوب والاخرى للحرمة واذا جاز انفكاك احديهما عن الاخرى لا يلزم التكليف بالمحال لانه
ليس الفرد مطلوبا اصلا لا حتما ولا تخييرا بمعنى ان يتعلق الطلب به نعم يجوز للمخاطب ان يختار
هذا الفرد اذا اراد امتثال الامر الايجابي فيستحق الثواب لتضمن ذلك الفرد للمامور به والعقاب
لتضمنه المنهي عنه وهذا بخلاف الواجب التخييري الذي نفيناه فان الامر فيه على ما فرضناه لاحظ
امرين او امورا وطلب واحدا من المكلف ووكله اختياره وعلى الثاني يجوز اجتماع حكمين في واحد
شخصي اذا كان لجهتان يكون مع واحدة محلا للحكم ومع الاخر لاخر لكنه لا يجري جواز التكليف
بالفرد بهذا الفرد بعينه اذ لا يمكن للمكلف الاتيان بمقتضى الامر والنهي معا فمن يقول بجواز الصلوة في الغصب معا
فلا ويكاد فمن قبيل الاول ويلزمه القول بالجواز ومن يقول بانه من القسم الثاني يلزمه القول بعدمه اما اللزوم

اجتماع الضدين او التكليف بالمحال بطريق منع الخلو فينبغي ان يحرر ان النزاع فيما ذا والحق القسم الاول فلهذا
قلنا بعدم البطلان انتهى كلامه وحاصله ان مورد النهي مهية ومورد الامر مهية اخرى والمكلف اوجد
شيئين احدهما مامور به والاخر منهي عنه ويمكن له ترك احدهما وفعل الاخر ولكن ضمهما فكل واحد منهما
حكم نفسه الا ان المكلف فعل فعلا واحدا حصل به المهيتان المتعلقتان وهذا الفعل الواحد لم يكن مورد
لامر ولا نهي الوجه الثالث ما يمكن ان يقال بالفرق بين الموضعين من جهة الاصالة والتبعية فيقال المامور به الاصلي
هو المهية والمنهي عنه كذلك مهية اخرى والفرد مقدمة لوجودهما ففي الاصالة ما اجتمع الامر والنهي وفي التبعية
جايز اجتماعهما وقد يستفاد هذا الفرق من كلام بعض المحققين والفاضل المدقق صاحب القوانين
بين هذه الطرق وجوز الاجتماع بانواع من الفرار ولكن لم يتخلص من الفساد كما هو انه قال ان الحكم انما
تعلق بالطبيعة اما وبالاخرى نهيا واوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد فلا يرد قبح على الامر
الناهي لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد مبغوضا ومحبوبا
من جهة واحدة ويجوز ايجاد الكلي الا بشرط ولكن يتوقف حصوله في الخارج على وجود الفرد فالفرد مقدمة
لتحقق الكلي في الخارج فان قلت مقدمة الواجب واجب وكذا الحرام فيما يستلزم الحرام كما هو الفرد ومنظور
لانه وجوب المقدمة وان سلمنا فنقول وهو مطلق الكون في مثال الصلوة لا الكون الخاص الذي هو المتحقق
المحرم فان قلت الخاص مقدمة للعام فيجب تخييرا من حيث التبعية قلت ليس هذا واجبا تخييرا والا لزم التخيير
بين كل فرد من العام بل التخيير بين ما كان مباحا من الافراد وهذا الفرد ليس بمباح فلا يندرج تحته ولكن
لا ينافي صحة الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات فكل مقدمة
مباح فهو واجب وكل ما ليس بمباح ليس بواجب ولكن يسقط التكليف اذا حصل به نعم لو فرض انحصار تحقق
الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد هنا اما تعلق الوجوب او التحريم فان
قلت القدر المشترك لا تراه الا من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه او كيف يمتاز عن الحرام ويتخلص
عنه قلت ان هيئة الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها
غصب والمنتزعة عنها من هذا الاعتبار هو هيئة الغصب انتهى كلامه ملخصا رفع الله مقامه والجواب عن الوجوه
الثلثة باجمعها اولا على القول بعدم وجود الكلي الطبيعي في الخارج اصلا فنقول بعدم امكان تعلق الامر والنهي
بالطبيعة لان المراد من الامر طلب ايجاد الشيء وايجاد المهية محال على المفروض فالتكليف به في حال او طلب الترك
فرع امكان الفعل والقدرة عليه وما تعلق عليها من الاحكام صورة يرجع الى الافراد حقيقة فيرد عليه
وجوه التضاد والتناقض والمحالات المذكورة في الصورة الاولى وعلى القول بان المهية موجودة لكن بوجود

افرادها لا بانفسها ولا في ضمن الفرد فكذا ايضا لان المفروض عدم امكان وجودها بانفسها ونسبة
الوجود اليها من باب المجاز حقيقة فكذا نسبة الطلب تركا وفعلا فيرجع الحكم الى الافراد ويرد المحالات المذكورة
وعلى القول بوجود المهية في ضمن الفرد وعدم تعلق الاحكام بها عقلا فكذا شرعا فكذا ايضا وتفصيل هذا
القول ان الاحكام تتبع الحسن والقبح وهما لا يردان المهية لانها تختلفان بالوجوه والاعتبارات
ولم ينوطا بالمهية فرب مهية حسنة في ضمن فرد وباعتبار تشخص او وجود عارض قبيحة في ضمن
آخر وباعتبار تشخص آخر وعارض آخر والاحكام تابعة للحسن والقبح ومنطبقة عليهما عند العدلية
والحسن والقبح يتبينان بعد ملاحظة جميع العوارض القابلة للتأثير والاخذ بما حصل من الجميع من
الحسن الغالب او القبح الغالب وهذا لا يمكن في نفس المهية بل يتأتى في التشخص ويشهد على ذلك اختلاف
افراد مهية الواحدة وانواعها واصنافها كما في صوم السفر والحضر والعيدين وغير رمضان والاداء
والقضاء والنذر ونحوه وكذا حال الافطار للمريض وغيره والافطار بالاكل والجماع الحلال او
الحرام المنزل وغيره بل لا توجد مهية متعلقة للحكم الشرعي الفرعي ظاهرا الا انه يختص ويختلف
بحسب الازمان والعوارض والاوصاف الطارية كاكل المحظورات للتداوي والاكراه او التقية او غير
ذلك كما لا يخفى على المتتبع المتدبر فكيف يتعلق الحكم بالمهية من حيث هي مع لزوم كونها حسنا فعلها
وقبيحا تركها عند تعلق الوجوب بها والذاتي لا يختلف ولا يتخلف فكيف يختلف الحكم في بعض افرادها
وقد عرفت بطلان مذهب المعتزلة من تعلقها بالمهيات الجنسية حتى احتاجوا الى ارتكاب اقل القبيحين
او بطلان حكم الذاتي بالعارض والقول بان في ازاء كل فرد مهية ولو اخترعها وغير ذلك من التمحلات
الواهية اكثرها الفاسد الباقي منها وعلى القول بوجودها وصحة تعلق الحكم بها عقلا وعدم تعلقها شرعا
من طريق فهم الخطابات عرفا فكذا ايضا لان المفروض بناء مكالمات الشرع على المحاورات اهل اللسان
وفهمهم واهل العرف سيما البدوي لا يفهم من التكاليف والخطابات الا الافراد فان قال الشارع اشتر
الغنم او صل او لا تزن او لا تدخل السوق لا يفهم منها الا الفرد من الغنم والصلوة وعدم شيء من الزنا
وعدم دخول سوق من الاسواق ويؤيده ان ما حصل من الغرض حصول الافراد لانها الموجود بالفعل
الظاهر دون الامور الخفية بالدقايق الفلسفية وعلى القول بوجودها وامكان تعلق الحكم بها عقلا و
شرعا فنقول المحالات المذكورة في الفرد بجميعها واردة فيهما ولم يمكن اجتماع الامر والنهي بجعل تعلق احدهما
بطبيعة والاخر بالاخرى وبينهما العموم من وجه وبيان هذا ان الشيء الواحد لا يمكن ان يكون له ذاتان
ولا ذاتيان تامان وادوان عليه بالله ووفقا فلكل ذات واحدة وتمام ذاتي فكل مهية اجتمعت مهية

فاما ان تكون احديهما ذاتية والاخرى عارضية او يكون كلتاهما عارضيتين والشيء ماهية ثالثة ذاتية ففي
المثال المفروض الامر ورد على الكون من حيث هو مقارن للاذكار والافعال المخصوصة ويسمى المجموع
بالصلوة والنهي ورد على هذا الكون باعتبار انه تصرف في مال الغير ويسمى غصبا فنحن في الحقيقة نحكم
بايجاد هذا الكون باعتبار انه صلوة او جزئها وباعدامه في هذا الان باعتبار انه غصب فورد الضدان
او النقيضان على مورد واحد وهكذا نجيب الموارد لان كل شيئين متصادقين في الجملة فاما ان يكون
احديهما عارضية والاخرى ذاتية او يكونا عارضتين والثالثة ذاتية وما يوجد في الخارج بالذات
للمهية الذاتية والتكليف بالذاتي والعرضي او العرضيين يرد على شيء واحد ذاتي باعتبار وعرضي باعتبار
اخر او عرضيين باعتبارين فالمكلف بفعله وتركه في عالم المهية ايضا شيء واحد بالحقيقة وتعدده
اعتباري وهذا لا يرفع التضاد في الامر والنهي لان ما يحصل من الامر فعل هذا الشيء باعتبار ذاته او
عارضه ولا تفعل هذا الشيء باعتبار عارضه او عارض آخر والحاصل ان افعل المهية العارضة وهو
الذاتي باعتبار والعرضي باعتبار آخر فالمكلف بايجاده هو الذاتي باعتبار وباعدامه هو الذاتي
باعتبار آخر وبالجملة لا مخلص عن اجتماع النقيضين فحق ورود المحالات المذكورة باسرها وهذا شيء حاصل
من تاييده تعالى على عبده في الجواب وبهذا انقلع مادة شبهة السيد المحقق المسدد من ادعائه تعدد
المامور به والمنهي عنه فان المورد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فورد الامر والنهي والايجاد
والاعدام والوجود والعدم وهكذا على شيء واحد في عالم المهية ايضا مضافا الى ان احد الخطابين الواردين
في الامر والنهي مخصص بالاخر بحسب فهم العرف وان كان اجتماعهما جايزا بحسب العقل مثلا اذا امر
بمشي خمسين خطوة في اليوم وقال لا تدخل في الدار اليوم فهم عرفا ان الاول مخصص بالثاني وكذا ان قال
صل ولا تغصب يفهم تخصيص الثاني للاول لعين ما ذكره الفقهاء والاصوليون فيما بينهما عموم وخصوص
مطلق وان كان الحكم فيما اوضح مما نحن فيه وتفاوت الوضوح والخفاء سهل ولا يضرنا انعقاد الاجماع ان
ثبت في العموم المطلق دون المقام لان المناط فهم العرف وهو حاصل فيهما هذا كله في الجواب عن الكل و
اما الجواب عن كل من الوجوه الثلثة على حدة فنقول على الوجه الاول وهو الفرار عن باب التخيير انه لا فرق
في كون الواجب المجتمع مع الحرام فردا تخييريا او تعيينيا لان الواجب التخييري تعلق الغرض بحصوله ويكون
محبوبا فعله عند الامر [illegible] ويكلف به لان المامور الرخصة في التبديل ورفع اليد منه بشرط
العوض من الواجب الاخر فالامر كيف يجعل فردا تخييريا مع علمه بانه ممنوع الفعل عنه واطلع على انه
لم يرده ويريد تركه فحين كونه مريد تركه كيف يريد فعله من المكلف وان علم انه مندوحة وبعبارة

اخرى الواجب التخييري احد الافراد من المخير فيه وفوض المكلف اختيار التعيين الى المكلف فما اختاره
يكون هو واجبا مطلوبا فعله وتعلق غرض الامر بوقوعه فكيف يجوز النهي عنه وليس اختيار
المكلف الا تجويزه ورخصته بل يجعل احد الواجبات ولا يكون الا في وقوع الحسن والصلاح وفي تركه
لا الى بدل القبح والفساد فكيف تكون في تركه الحسن والصلاح وفي وقوعه معه القبح او الفساد حتى
يريد المكلف الفعل من جهة اختياره والترك من جهة النهي فان قلت لا يريد منه الفعل بل يريد ان
يتركه ويختار البدل قلت يخرج عن الوجوب التخييري واختيار الفرد المشترك ليس من شؤون اختيار
المكلف بل يجعل المكلف هذا فردا من الواجب وامره ورخصته فيه وتفويض التعيين اليه والقول
بان ما اخترته فهو واجب عليك وانا مريد له منك وليس هنا الا البدل وحده وامكان التخلص و
هو لا يخرجه عن كونه مرادا واجبا ومحبوبا في فعله الصالح فاختيار العبد حسن موافق للمكلف لا
يجب عليه اختيار فرد اخر ولا يخرج عن الواجب التخييري فتدبر فان الامر مع وضوحه قد يرى
دقيقا والجواب عن الوجه الثاني وهو تعدد المورد ان الفرد اما باعتبار ان الفرد وان كان واحدا
لكن المهيتين متعددتان فلم يرد الامر والنهي على مورد واحد حتى يلزم المحالات والفرد مقدمة
لهما وخارج عن كونه متعلقا للامر والنهي اصالة وان تعلق به التبعي فنقول هذا يرجع الى الوجه
الثالث وسيجيء جوابه واما باعتبار ان المهيتان متعددتان في مورد لم يكن مامورا به ومنهيا
عنه ولا دخل ثمة تعلق الامر والنهي به لا اصالة ولا تبعا او مع قطع النظر عن التبعي فنقول بناء على
تسليم وجود المهية بنفسها وتعلق الامر بها ثم وعدم الفهم العرفي للتخصيص او غير ذلك مما تقدم
من الاجوبة ان الفرد هو المهية المتشخصة والتشخصات من لوازم وجود المهية ومقترناته اللازمة
فان الشيء ما لم يتشخص لم يوجد والمكلف آت بالماهية وليست الا واحدة ثم فان قلت ان التشخصات
من مقدمات وجود المهية وما يجب يجب المكلف ان يوجدها قلنا ان سلمنا في مقدمات الواجب فهي
واجبة ومقدمات المحرم مستلزمة له فحرمة فيجتمع الامر والنهي التبعيان فيرجع الى الوجه الثالث و
يجيء عدم جوازه ايضا ثم سلمنا ان ذلك كله فنقول في الجواب بما مر ان المهيتين ليستا ذاتيتين لشيء واحد
فهما عرضيتان او احدهما عرض فالمامور به والمنهي عنه شيء واحد في عالم المهية بحسب تعلق الوجود
والعدم وان تعدد بحسب الاعتبار والمفهوم فلا ينفع في دفع المحالات ولا يوجب التعدد الواقعي
الحقيقي والجواب عن الوجه الثالث انا لو سلمنا تعدد المتعلق الاصلي فنقول كما ان الامر والنهي لا يجتمعان
في الاصلي لا يجتمعان في التبعي والدليل واحد لان الواجب التوصلي مراد فعله وهو محبوب ومجوز

ولا ارادة تعلقت بفعله بحسب الواقع سيما بالنسبة الى عالم الغيوب والمحرم النهي غير مراد ومبغوض وغير جائز
ولا ارادة تعلقت بعدمه مع هو مراد فعله مراد تركه الا ان ارادة فعله من جهة التوصل الى الغير وكذا تركه و
هذا لا يخرجه عن الحالية والدليل على كونه مرادا ما قررنا في بحث مقدمة الواجب من باب دلالة الاقتضاء
ومعرفته من حال الامر وغير ذلك والنقض بمقدمة الحج وامثالها سيندفع واما الجواب عن كلام الفاضل
المدقق صاحب القوانين فنقول قوله ان الحكم تعلق بطبيعة في الامر والاخرى في النهي والمكلف يسوء اختياره
جمعهما في شخص واحد فلا قبح على المكلف لتغاير متعلق المتضادين فان كان مراده هذا الفاضل المحقق
من باب الواجب التخييري فقد عرفت الجواب عنه وان كان من باب الوجوب التبعي فكذلك فنقول لا نم
وجوب المقدمة فاسد لما عرفت في باب وجوب المقدمة وهو معترف به هنا ايضا وقوله ان سلمنا
فهو تبعي قد عرفت فساده من عدم الفرق بين الاصالة والتبعي في ارادة الفعل والترك كالفعل
والترك لا يجتمعان وان كانا وسيلة للغير وقوله المقدمة مطلق الكون لا الكون الخاص قلنا وكما
قد عرفت ان الكون نفس الغصب باعتبار ونفس الصلوة او جزئها باعتبار آخر وثانيا ان كان
الخصوصية من لوازم الوجود فلا امر والنهي انما يتعلق بمطلق الكون وهو للفعل وان كان مما يتوقف
عليه وجود الكون المطلق فقد مرّ مقدمة الواجب مقدمة الواجب الا ان وجوبها على سبيل
التخيير في المكلف مخير بين خصوصيات المقدمات للكون المطلق وعدم التعيين لا يجعلها تخييريا
في المصطلح لا يخرج الشيء عن وجوبه وعن كون المكلف مخيرا فيه لانه والملزم به حاصل ايضا وقوله لا نم
التخيير بين كل فرد من العام بل التخيير بين ما كان مباحا بقم لان كلا منها مقدمة لا يتم الواجب الا
به وهو حاصل لكل منها ولا مانع من كونه واجبا الا كونه حراما ومنهيا عنه فان جعلته هنا مانعا
فيلزم الملزم وهو عدم اجتماع الواجب مع الحرم في التبعي ايضا فحكمت بعدم الاجتماع من غير ان تشعر به
فان لم يجعل الحرمة مانعة فاي فرق بين فرد مباح محصل للفعل وفرد غير مباح مع كون كل منهما
مما يتوقف عليه الفعل ويحصل به ثم قوله ان الهيئة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة باعتبار انها افراد
للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزعة عنها بهذا الاعتبار هو هيئة الغصب فهما متغايران فالجواب
انهما وان كانا متعددتين بالاعتبار ومتغايرين بحسب المفهوم لكنهما متحدان بالذات وعند تعلق
الايجاد على نحو ما عرفت فان مصداق الصلوة او جزئها هو الكون باعتبار الاقتران بالاذكار والافعال
المخصوصة ومصداق الغصب هو ذلك الكون باعتبار انه تصرف في مال الغير فالمأمور به والمنهي عنه
حقيقة هو الكون والامر يريد الكون حين يريد عدمه الا ان كل ارادة باعتبار وتعدد الاعتبار لا يرفع

التكليف

التكليف المحال ولا التكليف بالمحال وهذا يكفي في المقام واستدل المجوز بوجوه الاول ان المقتضي موجود وهو
الخطاب الوارد والمانع مفقود لتعدد المورد والجواب ما عرفت من الفاسد في التعلق الواحد بالتعدد
الثاني جواز الاجتماع مع النهي صريحا فكذا تحريما وثبوت التقدم وبيان الملازمة بعد الفرق بين الاحكام الخمسة
ثبوت التضاد وعدمه سيما الكروه والواجب فجريان مبغوضية الترك وعدمه كتجويزه وعدمه
وتعلق الكراهة بتركه وعدمها والارادة بفعلها وعدمها ونحوها في المقام والجواب بما تقدم في البلادي
الاحكامية من ان المراد من الكروه في العبادات بالنسبة الى غيرها من جعلها في مكان كذا او انها
اضافية او انها بمعنى اقلية الثواب تجوزا او حقيقة او غير ذلك مما سلف من التحقيقات الثالث
حصول القطع بكون العبد عاصيا من جهة مطيعا من جهة اذا امره السيد بخياطة ثوب
ونهاه عن الكون في المكان المخصوص ثم خاطه في ذلك المكان والجواب بان القم ارادة الخياطة على
اي وجه اتفق وظاهر لا يدفع محظور اجتماع المتضادة واجابة الى التبعي غير نافع لما عرفت من
عدم الفرق بينه وبين الاصالي في امتناع ذلك فيه ويمكن ان يجاب بان المراد من الكون ان كان
شغل الخياط للحيز فهو ليس من هذا الباب لانه من لوازم وجود الخياط وليس جزءا للخياطة ولا شرطا
لها ولا مقدمة لها لان لوازم الوجود ليست باسرها مقدمة بل ما يتوقف عليه منها والخياطة التي
هي هيئة حاصلة من فعل الفاعل لا يفتقر الى حصول في الحيز وان كان من مقارنات وجوده بابعاد
جسميته ولو كان في الامر كما كان وان كان المراد منه ما شمل عليه الخياطة كحركة الاصبع والابرة
والخيط بالنحو الخاصة فهي ليست باجزاء للخياطة ولا عينها بل هي معدات لها لان الخياطة هي الهيئة
المنتزعة والصورة الاتصالية الخاصة والكلام في اجتماع الامر والنهي في فرد من جهتين او تعلق
احدهما بهيئة والاخر بالاخرى يكون لهما مصداق جامع بينهما وليس هذا من احدهما مع ان الحكم بالاطاعة
والطاعة حين نهاه عن حركة الاصبع واخذ الابرة والخيط وامره بالخياطة فخلاف البديهة بل
هذا الامر سفه قبيح عقلا وعرفا قطعا وليس الا كقوله كن على السطح ولا تصعد واشتر اللحم
من السوق ولا تخرج من الدار وافعل المناسك ولا تقطع المسافة انه الا تكليف قبيح قد مضى الى
ما مضى من فهم العرف من جميع الاوامر والنواهي المتواردة تخصيص احدهما بالاخر وبناء على ما ثبت من
عدم الاجتماع ترتب الثمرة ظاهرة وهو طرح احدهما ان لم يمكن الجمع والجمع بينهما ان امكن وهو تخصيص الامر بالنهي
او بالعكس عند التضاد مع عدم رجحان احدهما بحسب الخارج من انضمام شهرة باحدهما او تعلق اجماع او
اتحاد قاعدة او غلبة صراحة او عروض قرينة وتطرق تخصيص او غير ذلك فان الحكم عندها اتبع الاقوى

الاقوى وعند التساوي قالوا بتخصيص الامر بالنهي لا الاستقراء الحاصل من امتثال الا ستظهار للحائض والتجنب
عن الانائين المشتبهين وعن الاجنبية المشتبهة لدفع الفساد وغير ذلك ولان فيها دفع الفساد وفي الوجوب
جلب النفع والاولى اولى بالرعاية عقلا قطعا والاعتقاد بعمل الاصحاب برعاية مقتضاه وترجيح جانبه ولا يخلو
منها معارض بمثله من الموارد والحائز والثاني معارض بمثل ملاحظة جانب الترك في الوجوب الموجب للفساد
ولا اتفاق تخصيص الامر بالنهي بمقتضى فهم العرف فيما اغلبا ويشهد عليه عمل الاصحاب بل يوجهه
مع ان مفسدة الوجوب في التطابقي خارجا والنهي نفس غالبا والامر ظاهر والله اعلم حقيقة
في حكم اجتماع بقية الاحكام بحسب الانواع والاقسام قد ثبت في الشرع كراهة كثير من العبادات كالصوم و
الصلوة في الازمنة والامكنة بحسب الاعتبارات وقد قضت الضرورة والوفاق بتضاد الاحكام
الخمسة فلولم ينفع تعدد الجهة لقبح على الشارع النهي تنزيها عن العبادة المطلوبة الراجحة فان معنى الافضل
في الحمام ان الصلوة فيها راجح تركها مطلوب فقدها محبوب عدمها مستقر فعلها مرجوح كونها مع انها
عبادة راجح فعلها مطلوب وجودها محبوب تحققها مرغوب حصولها راجح كونها فاذا اجتمع الكراهة
والوجوب اجتمع الحرمة والوجوب لان المانع منحصر في التضاد وهو متحقق في الامرين فان لم يؤثر في الموثر
فيه وان دفع المانع فيه دفع فيه حرفا بحرف والاول ثابت اجماعا فالثاني مثله للقطع باتحادهما في مناط الاجتماع
ولذا قال الاشعري بثبوتهما وجواز الاجتماع في الموضعين وقد اضطرب القوم في تصحيح الامرين ودفع
الشبهة في البين فقال بعض بان النهي تنزيها وان تعلق بالعبادة ظاهرا لكنه راجع الى متعلقها حقيقة
كالتعرض لرشاش الماء النجس في صلوة الحمام وعن وطي الابل في مباركها ومنع المارة في الجادة وغير
ذلك بحكم الاستقراء والاستنباط الجلي واجيب بمنع الاستقراء كالاستنباط وحجيتهما وبانه تجوز بلا
قرينة وهو تم غير مسموع ومسموع ممنوع وكون الشيء وجه حكمة لشيء لا يترتب التهاما الوارد في مورده
ولا يرجع اصل الحكم الى نفس الحكمة كما ان النهي عن التلازم يستلزم النهي عن الملزوم في ترك الانكال الثم
وكون الشيء وجه حكمة لا يوجب عموم الحكم ولا خصوصه كما في غسل الجمعة لرفع النتن وترك السواك
في الخلاء وكم من مقام حمام يطهر ماؤه مع انسحاب حكم الكراهة اليه وفاقا بل انا نقول بان التعرض الموجب
حال الصلوة هو الكون الحاصل في الصلوة فلا ينفع الفرار ويعود المحذور مع انه لا افتراق بين الافعال
في الدار المغصوبة والحمام في كون الغصب والتعرض خارجا عنها بحكم غير مفهوم عرفا ولا مبين عقلا
وقال الاكثر بان ليس الكراهة على المعنى المصطلح اعني طلب الترك مع جواز الفعل بل هي بمعنى الارشاد
ومعناه مخالفة الاولى واقلية الثواب بل ظن بعض بقاء النهي على حاله ولذا اعترض عليه بان قلة

الثواب

الثواب غير مقتضي للنهي عنه خصوصا فيما لا بدل له حتى يضاف اليه ويلزم ان يعد كل صلوة مثلا
مكروها الا فردا اعلى لا اعلى منه كالصلوة مع الامام في مسجد الحرام مستجمعا لجميع الكمالات مجتنبا
فيها عن جميع الناقصات والمنقصات ودفع الاعتراض بان اصل الصلوة راجح ولها ثوابا
وايما اتفق ولكن زمان او مكان نوع من ثواب فالكراهة تقلل ثوابا اصليا مع قطع النظر عما
يحلها فصلوة البيت مباحة لعدم اشتمالها على راجحية ومرجوحية خارجة وصلوة الحمام
مكروهة لاشتمالها على مرجوحية خارجة وصلوة المسجد مستحبة لاحتوائها على الراجحة خارجة
فاسد لان هذا تاويل لصيغة النهي ولفظ الكراهة من غير دال ولا دليل فان معناه ان ترك هذه
العبادة واختيار ما هو اكثر ثوابا واحسن بابا اثوب فترك هذا وخذ بذاك ومع هذا يعود به
المحذور او يجاب عدم تاثير لما هو اقل ثوابا والترك في طلب الحكم فعلا وتركا خلاف البداهة
والوفاق في نظر الانصاف مع ان المفهوم من الكراهة والنهي في السنة المحدثين والفقهاء احد
الاحكام الخمسة وبنائهم في الفقه تعليما وتعلما وعملا عليه مضافا الى ان ترك المطلوب المطلق
لهذا التشخص من الصلوة من جهة النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الصلوة فانها
مع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فالاول ينفي
الكراهة والثاني الوجوب والثالث يوجب المحذور والتحاشي عن الطلب في النهي وكون المراد اقل
الثواب لا غير تعسف مخالف للوفاق وغير مطابق للحكم الواقعي وللجاري عليه اللغة والعرف
في المنافي التنزيهية الموضوعة والمستعملة مع ان كون الترك اقل ثوابا فيما لا بدل له ولا مقابل
عليه غير معقول حقيقة كالتطوع في الاوقات المكروهة والصيام في السفر فان كل يوم لم يصم
مقرر شرعا كما ان لكل وقت صلوة غير موضع وصوم الغدير واول رجب وايام البيض في السفر لا
بدل له بخصوصه في الحضر فلا يجري فيه التاويل وبناء على رفع الاشكال بعدم تعلق النهي بذات العبادة
من الافعال المخصوصة بل بايقاعها في زمان او مكان او حال مخصوصة لما تقرر ان النهي ينصرف الى
القيد كالنفي ولا بدع في اتصاف نفس الفعل بالرجحان وبعض وجوه ايقاعه بالمرجوحية فالمتصف بالرجحان
الطبيعة وبالمرجوحية بعض اطوارها وحصولها فيتحقق على ترك هذه الخصوصية ثوابا وعلى اصل الفعل
ثوابا اخر وفقدها لا وقول لا يوجب فقد الثاني وطلب العبادة لا يقتضي اكثر من رجحان طبيعتها لا رجحان
كل ما يتعلق بها ويرتبط اليها ويقترن بها والنهي عن اعتبار الخصوصية في الفعل لا يخرجه عن كونه مطلوبا
بل مؤكدا ويمكن ان يورد عليه بان النهي عن الفعل باعتبار الخصوصية النهي عنه بل خصوصية يان وجه

النهي فهو منهي عنه فلا يكون مأموراً به ولو صح التقرب به صح في النهي التحريمي ايضاً اذ لا يتوقف التضاد
على الحتم على ان النهي المتعلق بالخاص والامر بالعام لم يكن الخاص فيه مندرجاً في خطاب العام
اصالة للوجوب ينزيل العام بعد التخصيص على ما عدا الخاص فكان مع الخصوصية متمحضاً للنهي فلا يمكن
ادعاء الاجماع فلو كان النهي في مكروه العبادة بمعنى طلب الترك لم يكن صحيحاً لاقتضائه خروجها
عن خطاب الامر وعدم تعلقه بها لكن صحتها ثابتة بالنص والاجماع فورود ما يعلم خلافه فيصار الى
الاخبار او صرفها الى غير العبادة فلما بطل الاخير تعين الاول مضافاً الى عدم جريان هذا التاويل في جميع
الموارد الا ان يتمسك بها في اصل الطبيعة في جميع العبادات كنفس الصلوة والصوم والخمس والزكوة
والحج والجهاد وغيرها فيرتكب القول بالوجوب في قسم منها والاستحباب في الآخر والكراهة في الاخر
ويمكن الجواب بان المكلف مكلف بترك جعل هذا ظرفاً له او متضمناً لما يستحق تركه ولا يوجب الفساد وان
اختص بالعبادة لانه لا ينافي رجحانية اصل العبادة فاذا طلب احد شيئاً وقال ان لم تتصف بهذا الوصف
كان احب الي لا يعد في العرف من التضاد ويمكن الامتثال بواحد دون الاخر فحينئذ فالامر والنهي بشيء
واحد فتدبر ولا تغفل ووجهان اصل العبادات ظاهرة والتغير انما في الخصوصيات فيطرد في جميع المواضع
فتم فيه جداً واغتنم هذا مع السابق في الذهن وابقاء اللفظ بحاله واتصافه بالحدود وكون
الاحكام خمسة في العقل والشرع ويوافقه الاحكام الفقهية والتعليم والتعلم والثمرة غفل عنه جل
العقلاء بل كلهم والله الموفق وقال بعض بان الفعل في نفسه راجح ومرجوح بالنسبة والاضافة الى
غيره من الافراد والانواع ولذا سماه بعض اجلاء الاصحاب ولا مانع في كون بعض افراد الواجب المخير
مرجوحاً بالنسبة الى الافراد الاخر كالقصر في المواطن الاربعة وصلوة الظهر في يوم الجمعة ويمكن ان يصل
المرجوحية حد استحق اسم الكراهة عليه الا ان ذلك بالنسبة الى غيره ولا منع في اتصاف الفرد المرجوح
بالنسبة باصل الرجحان فالرجحية حقيقية والمرجوحية اضافية وهذا نظير الواجب النفسي المستحب للغير
كغسل الجنابة على قول وبالعكس على قول ونظير الراجح الذاتي والمكروه للغير كصلوة الصائم مع انتظار
الرفقة فلم يتعلق الوجوب والكراهة في نفس شخص واحد فلا يقوم حجة للاشعري واعترض عليه
بان المرجوحية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها بحيث يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها فيعود المحذور
والتخيير المراد ان غيره افضل وارجح منه وهو غير المطلوب خلاف ما قاله منهم مع اضافة الاسم في المرجوحية
الى الطبيعة احياناً واقول نقول بعد تسليم ذلك بان فعل ذلك مطلوب او تركه او كلاهما فيفقد الكراهة
او الوجوب او يعود المحذور فان قلت مطلوب فعله لذاته وتركه من جهة تفويت المصلحة قلت فقد

كراهة

كما مثله قرناً للمورد شيء واحد ولا ينفع تعدد الجهة وجواز الفعل والترك لا يخرجه عن الحالية لانه في
ارادة الفعل واختيار الفعل الفرد وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع الضدين في صورة اختياره
مع انه لا فرق بينه وبين الحرام ضيق راجح بالذات مرجوح بالاضافة الى هذا الفرد كما يقع مثل ولا نكون في
مواضع التهمة فلا يمكن كونها اضافية امكن كون الغصب اضافية واين الاضافية بل تم فيما لا عوض
كصوم ست من شوال والصلوة عند الاضطرار وجعل الاضافية فيه بالنسبة الى الترك موجب
للمحذور وايضاً هذا كراهة حقيقة تزيد لا اضافية والتفصيل بحاله بدل وبلا بدل لا قول بالفصل
لكن في جليل من النظر نرى ان الرجحان الذاتي يجتمع المرجوحية الاضافية فيمكن ان يكون النوع
راجحاً وبعض افراده بالنسبة الى البعض احب اولى واختيار بعض ارجح الا انه بمنع النظر الدقيق لان
مقتضى النهي مرجوحية الترك فلو كان بالنسبة والاعتبار لا يجمع الفعل بالذات الا ان يرجع الى ما قررنا
به من رجوع النهي الى الخصوصية وكون الفعل راجحاً على الاطلاق ونهي تنزيهاً عن انضمامه واقترانه بما
او مكان او حال فلو ارتكب ايقاعه في المنزه عنه فات عنه ثواب تركه وارتكب مرجوحية التقييد
فموردا الامر الفعل ومورد النهي الحاق الخصوصية به وهما يفترقان وجوداً ولا يجتمعان في مورد واحد
بخلاف ما اذا قال اوجد الصلوة بالذات ولا توجد هذه الصلوة منها باعتبار كذا فان الامر والنهي
واردان هنا على شيء واحد وتعدد الجهة وان قلنا اوجد الصلوة ولا تجعل تنزيهاً مكانها كذا فوجد
الصلوة في ذلك المكان فامتثل بايقاع الصلوة وارتكب كراهة ايقاعها في المكان نعم لما كان هذا النهي
مختصاً بالصلوة فمن يفسد العبادة بسبب النهي عن العارض المختص ربما قال بالفساد الا ان النهي
التحريمي يوجب الفساد في المختص لا التنزيهي فتم اذا عرفت هذا فيجمع الكراهة مع العبادات المستحبة
والمباحات على وجه دون الحرمة اما عقلاً فظ واما شرعاً فلما يظهر من التتبع والحرمة الذاتية مع كراهة
ايقاعه على وجه غير معقول ولا مانوس ولا يجمع المباح في الحكم المعتبر بالفعل مع شيء من الاحكام وان
عرضت الاحكام الاربعة فيغلب عليه كثيراً وعدم اجتماع المستحب مع الحرمة السابقة اظهر واقوى من
عدم اجتماع الكراهة لها والحرمة مع الاستحباب الثابت كالوجوب في وورود التضاد من وجوه وجواز
الترك لا يخرج الامر عن المحال اذا اختار الامتثال بهما في المحال واما الاقسام الاخر للوجوب مع انواع
الحرمة وبالعكس فيظهر مما تقدم انه لان رجوع الجميع الى وورود التكليف بالضدين والتوسعة في
الواجب الموسع يوجب التخيير في الازمان والمكلف اي زمان يختار فهو المكلف به فيرد ويحسن فعله فيه
ويتعلق به الارادة ويحصل به الامتثال وبالنظر الى النهي يقع ضده ويتعلق بتركه الارادة ويحصل بتركه الامتثال

وغير ذلك من وجوه المحال والواجب المخير كذلك بالنسبة الى افراده كما تقدم بيانه في نفي القراد والتخلص من
باب التخيير وكذا الواجب الكفائي بالنسبة الى كل فاعل اذا اختاره وتكاملاه فهو بالنسبة اليه حسن مطلوب
لازم وجواز التخلص في ايجاد الغير لا ينافي الواجب المخير اذ كان المندوحة باختياره في المخير بخلاف الكفائي
فانه لا يسقط الا بقيام الغير بامره فتدبر والواجب التبعي والشرطي وبالغير لا يجتمع الحرام المعرفت في دفع
الغرابة من باب التبعية انه مطلوب فعله ولو لاجل الغير وتعدد الاعتبار لا ينفع لان مناط الامر على حصول
الامرين المتضادين في زمن من المكلف وهما لا يجتمعان ولو كان التكليف بواحد باعتبار وبالنهي
باعتبار اخر وتعدد الجهة لا ينفع في رفع التضاد مع اتحاد المورد وكونه مطلوباً بالتبع لا يصحح كونه مرادط
فعله مكلفاً بتحصيله باعتبار الغير ومراداً تركه مكلفاً باعدامه فان يكون مكلفاً بفعله وابالجملة الدال
في عدم الاجتماع باجتماع الضدين ووحدة مورد التكليفين المتنافيين ولزوم تكليف المحال والتعليق
بالمحال والمنع وحق في بعض الاقسام لا يخرج عن التضاد الاحكام وكراهة العبادات على نحو ما قررنا مورد في
غير مورد هامات الامر متعلق بنفسها والنهي بانضمام ما لا يستحق اليها فلا يمتنع من جهة التضاد ولما لم يكن
النهي التنزيهي دالاً على البطلان فلا يمتنع من جهة الفساد بخلاف التحريمي فانه في اكثر الموارد يمتنع من جهة
التضاد وفيما لو اتى من جهة الفساد هكذا ينبغي التحقيق في المقام وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء من
العباد **حقيقة** في دلالة النهي على الفساد مطلقاً عبادة او معاملة عيناً او جزءاً او شرطاً او خارجاً لا
لغة وشرعاً وفاقاً للشيخ الطائفة في العدة وسيد السند الاوحد الاعرف الاكمل الاعبد الاعقل الاقدس الاجل
الهادي المهدي الاستاد نور الله ضريحه ونور الله روحه والشيخ الافقه المتبحر المقدس النحرير البحراني
خلّده الله ظلاله وكثر امثاله ونسب هذا الى الغزالي والقاضي عبد الجبار وجمهور الشافعية و
الحنفية والحنابلة وحكى الشيخ عن اكثر المتكلمين وابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي عدم الدلالة
مطلقاً لغة وشرعاً في العبادات والمعاملات ونسب الى السيد الدلالة فيهما عليه شرعاً لا لغة وذهب
الامدي والرازي والمحقق الى الدلالة فيهما شرعاً في وصف غير لازم وحكاه الوجيز عن الشافعي والامدي
عن اكثر اصحابه ونسب هذا الى المحقق في شرح القواعد وعن الرازي في المحصول والفاضلين الدلالة في العبادات
لغير الوصف المقارن واختاره كثير منا وحكي عن ابي الحسين البصري ويشعر كلام الامدي باتفاق
الكل على فساد المنهي عنه ان كان عبادة واكثر على الدلالة في العبادات فقط وكونه في الشرع دون اللغة و
نسبه شارح الزبدة الى اكثر اصحابنا بل اصحابنا مجمعون ظاهراً على الدلالة في العبادات شرعاً غير ان منهم
من تجاوز الى اللغة كالفاضلين وصاحب المعالم ومنهم الى المعاملات كالسيد والشريف الشهيد ونحن

في جليل

في جليل من النظر ومنهم في الفقه يحكم بالفساد في المعاملات ايضاً وسيجيء وجه الجميع ان شاء الله وحكى
الشيخ عن اكثر المتكلمين وابو عبد الله البصري عن ابي الحسن الكرخي عدم دلالته على الفساد مطلقاً لغة
وشرعاً في العبادات والمعاملات وتجاوز عن حده ابو حنيفة وصاحبه محمد بن الحسن الشيباني
وزعما انه يدل على صحة المنهي عنه والاقوال في المسئلة سبعة اعلم ان المراد بالصحة الشرعية جريان
الشيء على مجرى قانون الشرع بحيث يكون مطابقاً للحكم به ووضعه وفرده وعبر عنها في العبادات
بموافقة الامر عند بعض وبكونه مسقطاً للقضاء عند اخرين وعبر عنها في المعاملات بترتب الاثر او
كونه بحيث يترتب عليه الاثر وقد تقدم منا تفصيله تمام التفصيل والفساد في مقابل الصحة بحسب
المفهوم والفساد يجعل الموصوف به في حكم العدم فكان المكلف لم يأت بشيء ولم يكن العبادة معه
مجزية الا انه ليس كلما يتعلق به النهي يتصف بالصحة او الفساد نحو العلم بالجوامع منهي عنها
ولا يوصف بصحة ولا فساد والبحث فيما يتصف بهما كالعبادات والعقود ونحوها ثم اعلم ان اهل
الاصول قد اطلقوا على السنتهم بان النهي المتعلق بعين الشيء وجزئه وشرطه ووصفه اللازم والمفارق
المقارن وما نقحت كلماتهم في تفسيرها اما العين فقال سلطان المحققين ان النهي يتعلق بالكلي
من حيث هو كما قيل مثلاً لا تفعل هذا الكلي كالزنا والربوا واعترض عليه باستحالة تعلق النهي بالكلي في
العبادة والمعاملة من حيث هو بعد ثبوت كونه عبادة او معاملة من دون نسخ من الشريعة
او تخفيف لبعض المكلفين لمكان الضرورة والا لم يكن عبادة او معاملة مع عدم احتمال جريان النهي فيه فلا
يكون مورداً للنزاع كما عرفت ولذا قال الفاضل جمال الدين ببطلانه او ارجاعه الى المنهي عنه لوصفه
وقال الفاضل المدقق صاحب القوانين المراد بالمتعلق بنفسه ان يكون النهي عنه طبيعة تلك العبادة
او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان ومثاله النهي عن صلوة
الحائض وصومها والنهي لم يتعلق بالصلوة او الصوم باعتبار وقوعها حال الحيض حتى يكون المنهي
عنه هو الصلوة الكائنة او الصوم الكائن في حال الحيض فتعلق حقيقة بوصفه لان الحيض من متممات
الموضوع لا المحمول او من قيود الحكم والنسبة الحكمية ولو سلم كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض
ما دام حائضاً فليس معناها انها منهية عن الصلوة في حال الحيض بل المراد انها منهية عن الصلوة في
حال الحائض فالمنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف ثم قال ثم انه مكلف بالصلوة و
الحائض منهية عنها واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح المحارم مستثنى عنه او بيع وبيع
العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجه مما تقدم انتهى اقول وتوضيح المرام وتنقيح ان النهي وورد في

عبادته

الشرع على صور مختلفة تارة على الهيئة الظرفية كقوله لا تصل في الحمام ولا تصم في السفر وتارة موضوعة
وتارة مخصوصة بمكلف كقوله لا تصل الحائض ولا يصوم المريض وتارة مشروطة وتارة مخصوصة
بحال دون اخرى ووقع الاختلاف في ان النهي عنه منها هو وصفها او نفسها او نوع منها او غير ذلك
والحق انها مختلفة بحسب الموارد وليس المدار على مجرد صورها واكثر الموارد يرد النهي على نقل الهيئة
والقيد يرجع الى قيد الموضوع وتفصيل بين المكلفين في تعلق هذا النهي بهم وهذا كقوله لا تصم في
السفر فانه حقيقة بمعنى ان المسافر لا يصوم فالقيد للموصوف العنواني هو ليس قيدا للمحمول حتى يكون
المكلف صومان صوم سفر وصوم حضر ونهي عن الاول وامر بالثاني وهو ظاهر وليس القيد جهة تقييدية
ايضا الا ان يتحد مع الوصف العنواني ويكون بمنزلة قوله كل كاتب متحرك الاصابع ما دام كاتبا ونحو قوله لا
تصلي الحائض ولا يصوم المريض اظهر مما ذكر في كونه قيدا للموضوع وتخصيصا للمكلفين واكثر موارد
الاوامر والنواهي المقيدة يرجع الى ما ذكرناه وقد يكون قيدا للمحمول كقوله لا تصل في الحمام فانه نهي
عن الصلوة في هذا الظرف لا انه يقسم المكلف الى الكائن في الحمام والكائن في غيره ويخاطب الاول بها
وينهاه عن الصلوة وهو ظاهر وقليلا ما يرجع القيد الى الجهة التقييدية ايضا والعقل يميز بين المواضع بمقتضى
القانون المستنبط من الشرع وليس المدار على صور الالفاظ فربما وقع قيدا للموضوع صورة ويرجع الى
المحمول حقيقة بعد النظر الى حكم العقل وما يقتضيه الشرع وربما وقع قيدا للمحمول ظاهرا ويرجع الى الموضوع
بعد التدقيق من النظر فلا بد للمجتهد ان يميز بينهما وبالجملة كلما رجع القيد الى الموضوع فالنهي عنه هو مطلق
الهيئة ونفسها بملاحظة هذا القيد وكلما رجع الى المحمول فيتعلق النهي تارة الى النوع من الهيئة كقوله لا
تصل جالسا ويعد من التعلق بالعين ايضا في مقابل الجزء والشرط واللازم وتارة الى وصف لازم كقوله
~~لا تصل جالسا ويعد من التعلق بالعين ايضا في مقابل الجزء والشرط واللازم وتارة في الحمام فانه يعني~~
لا تجعل الحمام ظرفا لصلوتك الا ما حويتها الا ان عرفت هذا فنقول مراد الاصوليين بان النهي متعلق
بالعين عن الشيء بنفسه لا جزئه او شرطه او وصفه والضابط يرجع النهي الى جنسه والمراد بجنسه
وصف العنوان اعم من كونه جنسا او نوعا او صنفا او شخصا الا ان مقتضى التتبع ان النهي وارد على
الطبيعة دون التشخص الجزئي الخارجي الا في خصائص النبي صلى الله عليه وسلم والمقصود من ان النهي يدل على الفساد او
لا يدل ان الحكم ثابت في الشرع بحسب جنسه امرا او غيره كما في المعاملات ثم يرد النهي المسلم الثابت
حرمته فهذا النهي المتحقق المقبول الثابت في الشرع حرمته هل يدل على فساد المحكوم به الثابت الصحة بحسب
جنسه ام لا فيه الاقوال المذكورة وبما ذكر يفرق بين هذه المسئلة ومسئلة اجتماع الامر والنهي فان

الكلام هناك ان الامر تعلق بجهة والنهي بجهة اخرى بينهما عموم وخصوص من وجه بحسب الصدق
وتعارضا ولم يثبت الامر بحسب العموم بعد ولم يكن مسلما وكذا النهي فهل هما يجتمعان في مصداق
حتى يثبت كل منهما بعمومه اولا فلا بد ان يخصص احدهما بالاخر والتخصيص في جانب الامر والنهي وفي المقام
النهي ثابت وحرمته مسلمة واين محل النزاع هنا على المشهور فيما بينهما العموم من وجه وهنا
المطلق فتم والنظر في الاول الى الامر والنهي وفي الثاني الى النهي الوارد على الحكم او ما تعلق وقد يتفق
مع الامر في العبادة بحسب ما المعاملات ودون العبادة الا بنية من العقل المستقل فتم
وهنالك لا يشمل المعاملات اصلا والمقام يشملها مأمورا بها او لا والحاصل ان محط النظر في المقام
ان فعل الفاعل المحكوم له في الشرع سواء كان مأمورا به ام لا صحيح في كل موضع بمعنى ان الفاعل سادا ووجهي
ثابت مسلم عليه وتعلق به او بجزئه او بشرطه او وصفه ام هل يدل النهي على فساده لغة او عرفا
او عقلا فتدبر ومحط النظر في مسئلة الاجتماع ان في الشرع ورد امر كلي او تعلق بجهة كلية وورد
نهي كلي او تعلق ويشمل هذان الكليان فردا او افرادا ويصدق هاتان الجهتان على مصداق مشترك
بينهما فهل الامر والنهي مقبولان باقيان على ظاهرهما وتحكم بثبوتهما بجواز الاجتماع ام لا بد من
ان يخصص احدهما بغيرها لامتناع الاجتماع ولم نحكم بثبوت حكمهما بعمومهما لمكان عدم جواز اجتماعهما
فتم والمراد بالنهي عن جزئه ان يتعلق باحد مقوماته وخطاباته او تعلق بالحكم باعتبار الجزء ومن
جهته ومثل بالنهي عن قراءة العزائم في اليومية الواجبة بناء على جزئية السورة والنهي عن بيع الميتة
والخمر باعتبار كون المبيع مقوما للبيع والنهي عنه بالجزء ايضا يمكن ان يكون بنفس الجزء او بجزئه
او بشرطه الى اخر الاحتمالات لانه والنهي عنه بشرطه ما الفقدان الشرط كالصلوة بلا طهارة اصلا ولكون
الشرط منهيا بنفسه او بجزئه ومثل بالذبح بغير حديد والوضوء بالماء المغصوب والنهي عنه بوصفه
اللازم ان يتعلق بصفة من صفاته اللاحقة فيه وهو اما لازم مساو او اعم او اخص كالنهي عن
الجهر في الاخفاتية والاخفات في الجهرية وعن البيع المشتمل على الربوا فان المنهي عنه هو الزيادة وهو امر لازم للعقد
ومنه نكاح الشغار والمنهي عنه بوصفه الخارج ان يتعلق بتشخص عارض له او لسابق مفارق من المكان
والزمان مثل بعض بالبيع وقت النداء الجمعة وقد يتعلق بامر عارض له ليس من صفاته ولا من شانه
ان يتوقف عليه كالنهي عن آمين بعد الحمد على وجه وقد يخص النهي عن الشيء بوصفه اللازم باسم النهي
لوصفه ويطلق على النهي عنه لمقارنة النهي عن الشيء لغيره وقد اختلف العلماء في الامثلة والضابط
ما قلنا ومن التعب والمجتهد هو المميز والمتكفل به الفقاهة والمراد بالعبادات ما هو المشهور

بالنية وهو القربة سواء ذكر في كتاب العبادات ام لا ومقابلها المعاملات وان ذكرت في العبادات تبعا
او باعتبار المناسبة ثم اعلم ان المراد بالفساد المتنازع فيه هنا هو الآتي من جهة النهي والناشئ عنه
لا ما هو باعتبار الاصل الاصيل في المعاملات الفساد نظرا الى ان ترتب الاثر امر حادث والاصل
عدمه والمستصحب بقاء الشيء على حاله من عدم الانتقال وبقاء الملكية الاولية او الزوجية الى ان يتحقق
او عدم تعلق العلاقة وامثال ذلك وجودا وعدما حتى ينتقض بالعمومات الواردة من الشرع والاطلاقات
كقوله تجارة عن تراض اوفوا بالعقود واحل الله البيع مما دل على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وكان من شانه
ان يقع بحسب نفسه او المعوض والعوض فيه فيقلب الاصل الاصيل فيما شمله ويبقى الباقي على فساده
من غير ان يفتقر الى النهي او ان يؤثر فيه وليس المراد الفساد باعتبار توقيفية العبادات وبقاء
الشغل فيها حتى يدفع بالاطلاقات او البيانات والتقريرات او الاصول او الاعتبارات ويبقى بعدم
الاقتضاء في الفساد الى النهي لكفاية عدم الدليل في الفساد بل المراد ان النهي بعد الدخول في المأمور به
او السبب بحسب الجنس والمفهوم وشمول الصحة له بحسب النوع والصدق الصحيح ان ورد نهي
متعلق به او بمتعلقه فهل الفساد فيحكم ببقاء الشغل عبادة او عدم ترتب الاثر معاملة ويكشف
عن عدم كونه مطلوبا او سببا للتأثير ويعبر عن هذا بالفساد ام لا بل يبقى على حاله ويؤثر في حصول
الامتثال او ترتب الاثار المعتبرة فتم وما قيل من ان الاصل في افعال المسلمين الصحة فهو فيما تحقق و
لم يتحقق صحيحه عن فاسده بان صدر من احد ولم يعلم من اتيها فهل الواجب علينا الحمل على الاول
او الثاني صدرت قاعدة من الشارع بمقتضى الاجماع والاخبار والاعتبار بالحمل على الاول حتى يثبت الثاني
واين هذا من الشيء المبهم على المجتهد في التكاليف الواردة من الشرع العارض لها النواهي القابلة
لاخراجها عن مقتضاها او عدم المنافاة لها ولصحتها او تاثيرها كما عرفت ما تقدم قلنا على دعوى
الفساد في العبادة مع ان بعضها على الاطلاق وبعضها بحسب الشرع والاخر للاخر ولا نحتاج الى التكلم
الى الادعاء في مقابل التفاصيل ليستخلص من المدعي الاول ان العبادة مطلوبة ومأمور بها
لعدم خلوها عن الوجوب والاستحباب عقلا ونقلا ووفاقا لان الامر في عينها اصلا وفي جزئها
تضمنا فتعلق الغرض بحصولها اصالة وضمنا او وسيلة وتبعا وقد تقرر الامر في كثير منها ولا يتاتى جزئيتها
وفي شرطها الوجودي التزامي تبعي والقبول في مقابل ملاحظة المأمور به على وجهه والتزامي شرعي بالنسبة
الى الهيئة المشروطة مع ورود الامر بالشرط كثيرا لبيان شرطيته واما الوصف اللازم المساوي او
الاعم او الاخص منها فلا اقل فيها من فتح الامر بالملزوم عند كون اللازم قبيحا محظورا والمستلزم للحرام

حرام قطعا ووفاقا فاذا ورد النهي الثابت المسلم كما هو المفروض على احد من الامور لا ريب لا يتحقق
فيه ولا يجتمع الامر والنهي مع الامر والجواز قد مر وجوه المحالات من باب التناقض والتضاد للتكليف
في بحث عدم اجتماع الامر والنهي والا لا امر فيه فلا موافقة له فلا صحة لما عرفت من انها موافقة
الامر في العبادات والنهي فيها مقتض لنفي الصحة وهو الفساد وتقرير الفاضل المدقق ان الصحة
موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال فسد لعدم الاحتياج
الى مدخلية الامتثال اذ لا امر فلا صحة لان موافقة الامر فرع الامر واذ ليس فليست واما
الوصف المفارق الذي يفارق النهي عنه العبادة الموصوفة به ففيه وجهان بل قولان
نشأ من كونه امرا خارجا عن العبادة المطلوبة اصلا وتبعا فلا منافاة للنهي عنه مع الامر بموصوفه
الغير المتوقف عليه اصلا وينفك عنه كثيرا مع ان الامر بموصوفه دال على الاجزاء ومن ان المفهوم
من النهي بحسب العرف والتتبع الحاصل من اطوار الشارع المواقع بصورته غالبا كون
وجود المنهي عنه مانعا لتحقق العبادة وعدمه شرطا له والتفصيل بان العبادة ان كانت
معلومة باجزائها وشرائطها للصدق والاطلاق او تحقق الاجماع وصحة اجراء الاصل
فهذا غير مفسد والا فهو مفسد لاحتمال المانعية بحسب الوجود والشرطية بحسب العدم
مع اصالة الشغل لا يخلو عن وجه الا ان الظاهر من طور الشرع من ايراد النواهي ومقتضى اختصاص
النهي بهذه العبادة يعطي الافساد بهذا ايضا فتم واما الوصف المفترق اتفاقا ولا يختص النهي
عنه به كالنظر الى الاجنبية في الصلوة فغير مفسدة للعبادة اجماعا وهو خارج عن مورد
كما هو المستفيض لان المأمور به والمنهي عنه متباينان في الصدق غير متلازمين ولا خصوصية
لواحد بالاخر ومطلق الجمع في ظرف الوجود لا ينافي الامتثال للشيء والمخالفة للاخرى كما هو الظاهر
الثالث لو لم يفسد لزم من نفيها حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوتها حكمة يدل على الصحة ويمتنع
النهي مع تساوي الحكمتين ومع مرجوحية حكمة النهي لتفويته الزائد من مصلحة الصحة ويمتنع
الصحة مع رجحان حكمة النهي لخلوها عن المصلحة بل لفوات الزائد عن مصلحة النهي الثاني الاجماع
المحصل من الطريق المستمر الخلف بعد السلف من الاستدلال على الفساد بالنهي في ابوابه
واحتجاج الصحابة والتابعين ومن تاخر عنهم من علماء الاعصار في جميع الامصار به لم ...
يكون انكاره مكابرة باللسان دون الجنان وفي ابواب الاصول دون الفروع ووجود المخالف
لو سلم لم يبلغ حدا يقدح في الاجماع وما استدل عليه بان الامر يقتضي الصحة لدلالته على الاجزاء

والنهي يقتضي فيدل على الفساد لتناقض مقتضيات المتناقضات ... سلمنا لزوم تقابل مقتضيات
المتقابلات بجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامها مضافا الى ان نقيض حكم
الصحة لا يقتضي الصحة فلا يستلزم اقتضاء الفساد فلا يدل على الصحة ولا الفساد ثم وهذه
الادلة بضميمة اصالة عدم النقل تثبت الدلالة لغة وعرفا ولا يبعد دعوى التخصيص بالامر كما
ذكر ثم في الاجماع فيتم الدلالة شرعا كما هو الحكم في العنوان للعبادات عبادة او غيرها وقد
اجيب عن جميع هذه الادلة لفساد المعاملات وجماعة جعلها نقضا للعبادات ونذكر هنا
الجواب عنها الثم احتجوا للدلالة على الفساد في المعاملات بما ذكر في العبادات والجواب
عن الاول منها ان النهي لا يدل الا على الحرمة وهو لا يستلزم الفساد الناشي من عدم ترتب الاثر
لان ترتبه وهو الصحة لا ينافيه ولذا ترتب على الوطي في الحيض اثارها الشرعية من لزوم المهر والعدة
وصحة النسب مع كونه حراما وترتب على ارتداد الزوج المسلم البينونة وقسمة ... اموالهم مع
كونه حراما وتحصل التطهير اذا وقع الازالة بالماء المغصوب ونظائرها ... في ملك ان
الفساد في المعاملات والصحة يعني استتباع الاثر يجتمع مع مدلول النهي وهو الحرمة ولا يلزم
اجتماعهما اجتماع المتضادة لان السببية ليست احد الاحكام الاربعة الباقية ولا تقابل بين الاحكام
التكليفية والوضعية من حيث هي او المعاملات من حيث كونها مطلوبة ومستحبة او واجبة
مضادة لها ولكن يخرج عنها ويدخل في العبادات بالعرضية والكلام فيها من حيث هي هي لا من
حيث خروجها عن موضعها بعروض النية فتم وعن الثاني بانه ان اريد من الحكمة ... كون
الفعل مطلوبا فلا ... الصحة عليه كما في الطلاق والبيع وقت النداء مع ترتب الفراق وانتقال
الملك عليهما نعم هذا في العبادات منقول ثم مقبول كما عرفت وان اريد بها ما هو اعم من كونه
ملائما او مستتبعا للاثر فاقتضاء الصحة لمسلم لكن لا يجدي المستدل لان المستتبع للاثر
لا تعارض حكمة النهي حتى لا تنافي ما ساويته او راجحا او مرجوحا ويثبت به المطلوب وقيل لعدم
التضاد بينهما وعن الرابع ما عرفت جوابه واما الثالث وهو الاجماع وان لم يظهر من الاقوال في
الاصول لكنه يظهر من الرجوع الى الفروع كالشمس بعد الطلوع ولا ... انكارهم في الاصول من جهة
عدم الملازمة العقلية في المعاملات بين النهي عنها والفساد فيها وفقد الدلالة اللفظية
الجلية وعملهم في الفروع على الفساد باحدى الطرق الاول الاجماع المذكور والثاني عمل الصحابة
والتابعين وهكذا الى زماننا هذا واستدلالهم بالنهي على فساد متعلقه من بيع او نكاح او

او طلاق

او طلاق او غيرها في مواضع المخاصمات ومواقع المناظرات من غير نكير وقد حكى الطريقة ... المجمع
والسيد السند والركن المعتمد الهادي المهدي الاستاد نور ضريحه والسيد المقدس الاستاد الشيخ
المتبحر الفقيه الكامل الاستاد ... وقال العلامة سديد الدين هذا قد تواتر عندهم وجعل ... هنا
من الضروريات والاصحاب لا يكاد يستدل عليه ... والعادة جارية به وقال الشيخ في الاحتجاج ...
الصحابة الى يومنا هذا في فساد الامور الى الشافعي وعنهم حكى الامدي عنهم الاجماع كاحتجاج ...
عمر على فساد نكاح المشركات بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات ولم ينكر عليه احد واحتجاج الصحابة
بفساد الربوا بقوله تعالى وحرم الربوا وقوله ص لا تبيعوا الذهب بالذهب والورق بالورق
بل يحكم بان اهل العرف لا يفهمون الا هذا وكذا لحكمهم بفساد المحاقلة والمزابنة ... وغيرها
بقولهم نهى النبي ص عن كذا ... الخبر عن الباقر ع انما الطلاق الذي امر به فمن خالف لم يكن
له طلاق ... النهي الوارد في قوله تعالى وذروا البيع الثاني ان النهي ظاهر في الارشاد في باب المعاملات
لعدم انحصار المصلحة فيها بالامر الاخروي قطعا بل ... من الدنيوي او يختص بالاخروي ...
وليست المصلحة الدنيوية سوى الاثار المطلوبة بل الفوائد التي وضعت المعاملات لترتبها وعلى ...
يرشد النهي الى عدم حصولها ويحصل به المقصود وهو الفساد الذي يعني عدم ترتب الاثر في المعاملات
بل المفهوم من النهي في غيرها يتعبد به هو الارشاد الى عدم النفعة العايدة منه عليه كما ... الثالث من
حال الناهي المبين لمنافع الشيء حيث يفهم منه حلية هذا الشيء فانه اذا قال ... للاساس
والمقنن للقوانين هذا الفعل ينفع لكذا ويترتب عليه كذا يفهم من كلامه الاذن والاباحة عرفا
قطعا فاذا ثبت النهي عن بعض افراده يخرج عن هذا الحكم فلا يترتب عليه ذلك الاثر عنده لعدم
اجتماعه مع الاباحة المستفادة منه فان تحقق مثل هذه الاباحة الارشادية الراجعة الى بيان جلب النفع
ودفع الضرر بالامور المشتبهة فيكون الحاصل ان طلبت هذه الفائدة او دفع الضرر فافعل كذا او
استعمل كذا ... مع الحرمة التكليفية المطلوب منها الترك الراجعة الى العقاب بتركه والذم والحمد
منه قلت المستفاد عرفا الاذن والجواز والرخصة باي سبب كان وهي مضادة مع المنع والنهي و
الردع ولو سلمنا ذلك فيثبت الحرمة الاعم من التكليفية في البيع اذا كان حلالا كان صحيحا اذ لو
كان فاسدا لكان الاتيان به تشريعا محرما فاذا كان محرما فكيف يكون حلالا وقد احل الله البيع و
حرم الربوا وايضا يظهر من الاستقراء والتتبع بان كل حلال صحيح وما ليس كذلك ليس ... ليس
المراد من لفظ البيع ... في مثل احل الله البيع الصحيح منه فقط ... الفاسد منه فقط ... الطلاق الكلام

مع عدم معقوليتها ولا لفظ البيع وهو ... ولا الهيئة لمنافاته التخصيص الثابت ولا عينيتهما من الصحيح و
الفاسد اجماعا ولو لزوم تخصيصه بالاكثر ... على المختار ولا بالتبادر ... المحل الى المعهود
لانه لا معهود منه المحتملات العقلية مع اباء العرف عنها فالمراد هذا البيع المتعارف في الاعصار و
الامصار واذا كان المتعارف فهو مشتمل على الصحيح وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بحلال ليس
بصحيح ... مع وضوح ... الرابع الاصل الاصيل في المقام وهو الفساد لاصالة
عدم انتقال المبيع من البايع الى المشتري مثلا لعدم حصول تاثير السبب الواقعي وايضا يستصحب الشيء
على ما هو عليه فان الانتقال الواقعي ولان النفس الامري غير لازم بمجرد العقود المتعارفة الا بامضاء
من الشرع وبيان مطابقته الواقعي ولان جعل اهل العرف الشيء ناقلا او مؤثرا لا يوجب النقل الحقيقي
حتى يثبت القبول من الشرع وامضائه وبعد حصول الشك في شمول الادلة الواردة في الامضاء كقوله
احل الله البيع واوفوا بالعقود ... الاصل وهو الفساد على حاله فضلا عن حصول الظن بعدم شمولها
له والسبب في عدم الشمول مع عموم ظاهر الادلة امور منها ما يفهم من الحلية عند الاذن والامر
والامر بالوفاء ... المنافع المترتبة على العلم مقيد بالحلال باعتبار القرينة المفهومة عرفا ...
فالافراد المحرمة باقية على حالها من الفساد ولا اقل من الشك فخروجها عن الاصل ...
ومنها الاستقراء وهو انه يظهر بالتتبع ان المراد بالحلال والجواز والامر في المعاملات الصحة كما ان
المراد بالحرمة وعدم الجواز والنهي فيها الفساد ومنها ان ليس المراد بالمعاملات التي جوزها الشارع
هي الفاسدة ولا الاعم من الصحيحة والفاسدة لانه اغراء بالباطل غير جائز من الحكيم فالمراد هو الحلال
فثبت ... لعدم شموله للمحرم والمحرم ... يكون النهي عنه فاسدا بحسب الاصل والعارض فتم واحتج
من قال بعدم الدلالة مطلقا بعدم الدلالة ... اما المطابقة والتضمن فظاهر لان النهي ليس الا طلب
ترك الفعل حتما واما الالتزام فلفقد اللزوم عقلا والجواب منع الحصر فيها لتحقق غير الصريح منها وهو
المفهم من حال الناهي ... ومنع فقد الالتزام عقلا للزوم المحللات ... في المعاملات بواسطة
الاباحة ... الحكم الاستقراء على كون المراد من الجواز ونحوه فيها الصحة وعدمه يعني عدمها
ومع انه كون دلالة الالتزام عقلا لا يستلزم ... هو مصطلح اهل الميزان ... الالتزام
على الفهم ولو بوسائط عقلية او نقلية حالية او مقالية ولذا ... باب المجاز ولا يخرج عن الدلالة
اللفظية ... الاستعارات وهو مصرح به في علم البيان ولعل اختلاف الاصطلاحين في العلمين مع
اختلاف الاغراض في الفنين ... الاولى يلاحظ ... اللوازم الدلالية ... على نفي اللزوم وثبوت

ملزومها

ملزومها ونفيه على ثبوت اللوازم ونفيها ان كان متساويا والثاني يلاحظ به الدليل الحاصل بجميع
انواعها على وضوحها وخفائها ليحصل به مقصود المتكلم وليس منحصرا بنفس اللفظ كما هو ظاهر في
المحاورة والمكالمة ولذا اخذ ... الاولون العقلي البين ... لزوم حصول المدلول ولو
بانضمام الامور العقلية او الخارجية بحيث يظهر المعنى بحسب العادة دون ... لا يظهر لاهل العرف
ولو بتأمل عادي وهذا من الامور الظاهرة بعد التتبع بما قلناه ولا ... لخفائها على بعض مع كمال
ظهوره واحتج من قال بالدلالة الشرعية مطلقا او في المعاملات بنفي الدلالة اللفظية لغة وحصول
الاجماع على الشرعية مطلقا او في المعاملات والجواب ... اصالة عدم تعدد الوضع ... يثبت
اللغوية مضافا الى ما يظهر من حال الناهي فيما يتعبد به وغيره كان الناهي الشارع ام غيره ...
وهو دلالة المنطوق غير الصريح وبما ذكرناه ... للمفصلين ولجوابهم وبما ذكرنا من دلالة النهي
على الفساد عرفا عدم دلالته على الصحة كما هو خيرة ابي حنيفة حيث قال ان الفاظ العبادات
اسم للهيئة المجتمعة للشرائط يعني الصحة فتعلق النهي بها يستلزم اطلاق الاسم وهو يستلزم
الصحة عند الشارع وقوله لا تصل على ما يقول لا تفعل هذه العبادة الصحيحة والجمهور على
ان المراد بالصلوة مثلا الاركان ووضعت لنفس الماهية ومجرد الاطلاق لا يستلزم الصحة
وحكى الابهري ان قول ابي حنيفة ان الشرط داخل في الماهية بكليتها وانتفائه موجب انتفائها ...
حنيفة اذ لو لم يكن شرعيا لم يكن معتبرا والتالي باطل بالاجماع فان صوم يوم النحر صوم وصلوة
الحائض صلوة ولو صح لكان ممتنعا لا يتصور وجوده شرعا فلا فائدة في المنع عن ممتنع والجواب عن
الاول بان الشيء اعم من كونه معتبرا شرعا فان الالفاظ اسامي للاعم وبعبارة اخرى لنفس الماهية
والشرائط كلها خارجة عنها فلا يبعد في كون الشيء مطلوبا ومشروطا فان الشرط مصحح ...
على وجهه وشرط الشيء ليس جزءا له كما هو المفروض سلمنا لكن النهي عنه في صلوة الحائض ليست
للصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض ... بل هو الحائض عن مطلق الصلوة وهذا شرعي ...
لا شرعي ... فبطل دليله حيث ... الدليل ... في نفي اللازم مطلق الشرعي ...
اللازم واللازم غير المنفي وعن الثاني بانه مغالطة لانتفاء الفائدة في المنع غير المقدور وايجاده لا
المقدور وبان فائدة ... الشارع المنع منه ... في ممتنع شرعا لا بالنهي عنه لانه منهي عنه
شرعا للامتناع وفرق بين الامرين **الباب الرابع** في العام والخاص القول في العام العام
حقيقة العموم لغة ما عرفت الشمول ... عم المطر والخصب البلاد وعمهم الخبر وهل يجري

العموم لغة في الالفاظ يقال لفظ عام اي شامل لجزئيات المعاني كما يجري فيها اصطلاحا احتمال بعيد
لان معنى عموم لفظ الانسان مثلا شموله لجزئيات مفهومه اعني افراد الحيوان الناطق وعموم
نحو النصب مخصصه نحو البلاد لكونه علامة لمعنى يصدق على الافراد واصطلاحا شمول اللفظ
لجميع افراد مدلوله على نحو مخصوص وقد منع المحققون كالمرتضى وابي الحسين والغزالي عروضه
للمعاني على مصطلح اهل اللسان دون ارباب الميزان فان الامر منعكس لديهم فان العموم عندهم
شمول المفهوم لجزئياته ولعل اختلاف محاوراتهم بسبب اختلاف اغراضهم اولان نسبة
العموم الى المعنى عند اهل المعنى الحق والى اللفظ عند من يكشف المعنى عن اللفظ احق وما نرى
عيانا من عروضه للمعاني الخارجية كعموم الجدب والمطر والعدل والجور والظلم والشر والاحسان
والفتنة فهو بحسب المعنى اللغوي الباقي استعماله غير المهجور عرفا ولذا كان هذا العموم باعتبار
امور متعددة فان المطر في مكان غيره في مكان اخر وبالجملة المنساق لغة من العموم شمول
الامور الخارجية والمعاني المطلوبة وصناعة اهل الميزان شمول المفاهيم لجزئياتها وفي مصطلح
ارباب الاصول والبيان شمول اللفظ لجميع افراد مدلوله وقد حد هذا بحدود مزيفة فقال ابو
الحسين بانه اللفظ المستغرق لما يصلح له واورد عليه اولا باخذ المراد في الحد وهو الاستغراق و
اجيب بمنع مرادفته للعموم وبان المراد من الاستغراق معناه لغة وبين العموم في الحد وما اصطلاحا
فلا دور وبان التعريف اللفظي يكون ان يعبر عنه بلفظ اجلى او ما يحصل به الجلاء وثانيا بالنقض بالمشترك
لمرادا حيث يراد كلا معنييه من دون استغراق لجزئياتهما وعكسا حيث يراد جميع جزئيات معنى واحد
منهما وبالحقيقة والمجاز كالمشترك ولذا زاد في المحصول بوضع واحد لاخراجهما واجيب بمنع الاستغراق
في النواقص المذكورة بالاصطلاحية للاخير فان الاستعمال المجازي بواسطة القرينة وثالثا
بالنقض بالجمع والفاظ العدد واجيب بمنع الاستغراق والصلاحية اذ المراد منها الشمول لكل ما يطلق عليه
ذلك وهو يعقل في المتعدد والجمع كالفاظ العدد لا تصلح الا لشيء واحد وهو المجموع دون الجميع والجمع المحلى
منسلخ الجمعية باعتبار التحلية والمراد منه استغراق الافراد دون الجماعات فلا انتقاض به والمراد بما
يصلح له ما يصلح له العام لا لحق العموم والعام هو اللفظ الدال على العموم او المجموع منهما فالانسان عام
او العام هو انسان منضم اليه اللام او مضاف اليه الكل واشباههما وانسان واقع في سياق النفي مثلا
فصلاحيته الافراد صحيح وقال الغزالي في التحديد بانه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين
فصاعدا او ما الحظ الوحدة او الاخراج الجملة وثانيا لاخراج المشترك ونحوه بناء على اطلاق الدلالة

ويرد

ويرد عليه المثنى والمجموع وقال المرتضى ما تناول لفظه شيئين فصاعدا واراد بالتناول تناول الجزئيات
ولهذا ويلاحظ تدفع الاشكالات حتى النقض بالمشترك فان تناوله لمعنييه ليس تناول الكلي لجزئياته
وعرفه البهائي بانه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته واستحسنه السيد
الفقيه الاستاد وقال لا اظن احسن الحدود وخرج من القيود المثنى والجموع المنكرة واسماء
العدد والعام العرفي والاطلاقي والعقلي والقانوني والشرعي الحاصل من الحكمة وما حصل من عوارض
التركيب من خصوص المادة ودخل نحو اشتريت من العبد كله والعام التصديقي والجمع المحلى مثل
الرجال على المعنيين الآتيين من ارادة العموم الجمعي والافرادي وليس لفظا والتزيد حتى يخل له
بالتحديد ولا التقسيم حتى لا يؤثر في التفهيم بل للتعميم وتنصيص الغرض لانه يحتاج الجامع يتم به
كشف الماهية فان الحد يرد على نفس الماهية جنسا وفصلا ويكشفها والتقسيم اما للتصنيف او
التنويع لفقد الجامع كما في الاستثناء المنقسم الى المتصل والمنقطع او لانه تعريف كل منهما وفيه ان ارادت
اخر يمكن منع اكثرها بتكلف لان انتفاء الحدود الماهية يكتفي بالرسوم الكشفية **تبصرة** الفرق
بين العام والمطلق حقيقة الشيء ما به يتحقق الشيء ويكون هويته هو والجزئي منها تسمى هوية والكلي ماهية
ولكل ماهية عوارض والعروض في حد ذاته مغاير لما يعرض له لانه ما او معا وقد فان الماهية من حيث
هي ليست الا هي والمتقابلات الخارجة عنها خارجة عنها مسلوبة منها وان كانت لا بد من ان تتصف
بحسب الخارج بل الواقع بشيء منها فاعتبرته من حيث هي للشيء اوسع من مرتبتها بحسب الخارج
والواقع ونفس المعنى منها في اللابشرطية الصرفة ولذا يحط عليها بشرط شيء وبشرط لا شيء في المتقابلين
والمتجامعين فاذا لاحظها العقل من حيث هو لم يكن له ان يحكم عليها بشيء من تلك العوارض فلا
محالة عند الحكم لا بد ان يلاحظها مع ما يريد ان يحكم به عليها فلها عند العقل ملاحظة بحسب نفسها
وملاحظات شتى بحسب عوارضها فوضع بمقتضى الحكمة في اللغة بحسب كل ملاحظة يشتد بها
الحاجة وعم بها البلوى لفظ فلها في حد ذاتها اسم الجنس المجرد عن اللام والتنوين كانسان وفرس و
المحلى بلام الطبيعة باضافة الاشارة ويسمى هذا عندنا بالمطلق لاطلاق معناه من حيث لم يقيد
بشرط شيء وشرط لا شيء ومثله ما يستفاد من ضمن الجملة والجنسية من المفاهيم والمصادر ووضع
لها ملحوظة مع الوحدة المعينة الفاظ المعارف بحسب الحيثيات وضروب الاعتبارات من الحاظها
اتحاد الضمائر والاشارات ونحوها ومع الوحدة غير المعينة اسم الجنس المنون كرجل ويسمى عندنا
بالنكرة والفرد المنتشر وعند اهل العربية النكرة ما عدا المعرفة فتعم المطلق والمجرد من اللام

ووضعوا لها مع الكثرة الشاملة غير المحصورة الفاظ العموم ويسمى الموضوع لها عندنا العام ومع
الكثرة المحصورة اسماء العدد مع المعدود كعشرة ارجال فان هذا التركيب موضوع بالوضع الثاني
لماهية الرجل مع هذه الملاحظة ومع الكثرة غير الشاملة الجمع المنكر كرجال فقد بان الفرق بين
المطلق والعام والنكرة فالاحكام يمكن ان يتعلق بالماهية لا بشرط فيتعدى الى الافراد بالسراية فلا
مانع منه فيرتفع الاشكال المشهور ولا يفتقر الى ارتكاب تعلقها بالافراد بخلاف ما اذا اخذت
بشرط لا فيكون مانعا عن تعدي الحكم الى الفرد انتقض اشتراط الجرح اشتراط عدم الدخول في الخارج
وتقدم تمام التحقيق اعلم ان العموم على اقسام لكنه شمولي يستغرق جميع ما اندرج تحت مدلوله قصدا
وحكما وبدلي مثاله صدق الكلي على كل واحد من جزئياته على سبيل البدل وكصدق المطلق و
النكرة على مصداقيهما فان الحكم على هذا العام بحكم لم يتعلق بجميع افراده بل يكفي الواحد كاعتق رقبة
وليس هذا العموم حقيقيا لانه عندنا ما يشمل جميع جزئياته وقصدي يشمل جميع ما اندرج تحت
مدلوله في القصد دون الحكم فان الشمول على ضربين شمول الحكم والقصد كما في كل واجمع فاذا قلت
انه على كل شيء قدير فقد قصدت الحكم بجميع افراد الشيء دفعة وجعا وشمول في القصد كما في
الاستفهام والشرط فاذا قلت من جاءك مثلا ما علقت المجيء بجميع الافراد دفعة لكن علقته
على الجميع على سبيل البدل فكانك قلت ازيد جاءك ام عمرو ام بكر فلا يكون الحكم شاملا لهم كلا
الا ان المقصود بالاستفهام جميع الافراد دفعة والاستفهام عن الكل في مرتبة واحدة وهذا العموم
حقيقي ايضا فان الشمولي استغراق على سبيل الجزم والقصدي على سبيل الترديد ومقصود كل
وهذا بخلاف البدلي فانه غير مقصود الشمول والفاني بالتبعية والسراية فاذا علقت الحكم على
الطبيعة لصح مع كل فرد بمكان الصدق عليها ولكن الفرد غير مقصود من اللفظ وضعا
وقصدا فضلا عن جميع الافراد **حقيقة** ما يفيد العموم اما يفيده لغة كقوله حرمت
عليكم امهاتكم فانه يوجب عرفا حرمة جميع الاستمتاعات ولا يدل بحسب اللغة على اكثر من تعلق
التحريم بالامهات والتحريم الحظر وهو في كل شيء بحسبه فمثل الميتة اكلها والخمر شربها والملاهي سماعها
والافعال كالزنا والسرقة عليها والنساء وطؤهن او الاستمتاع عنهن فشمول النهي التحريم لكل ما
تستمتع به من العرف او يفيده عقلا كعموم حكم المعلول لعموم العلة بمقتضى العلية فعموم الحكم
على علته في كل ما عداه مما تحقق فيه العلة كان بحكم العقل بمقتضى اجزاء العلية بخلاف اللغة فانها
دلت على اصل الحكم المنصوص به منها عموم الحكم فيمن عدا السائل المتصف بمناط الحكم كما في قوله

واقعت

واقعت اهلي في شهر رمضان فقال كفر ومنها ما يحكم به العقل في مفهوم الموافقة على قول والحق انه
من اللغة ومنها ما يحكم به الوصف العقل في مفهوم الوصف والشرط من عموم نقيض الحكم في غير المذكور
كان في الغنم السائمة زكوة فمنتفى الحكم عما عدا السائمة بحكم على قول كلما وجد وجد اولغة وهو الصيغ
المخصوصة والكلمات المعهودة وقد اختلفوا في ان للعموم صيغة تخصه بمعنى انه وضع للعموم لفظ يدل
حقيقة ولا يستعمل في غيره الا مجازا اما اختلافا كليا يشمل نحو الكل والجميع او فيما عدا مثل نحو ادوات
الشرط بعد اتفاقهم على استعمال الكل في العموم تارة نحو كل انسان ضاحك واخرى في الخصوص
كقوله زارني كل احد ويريد اكثر اهل البلد والمشهور ان هذه الصيغ موضوعة للعموم وفي
استعمالها في الخصوص مجاز تحمل عليه بالقرينة وقال المرتضى منا والجمهور من الجمهور بالاشتراك
بينهما لكن قال السيد قد خصت في الشرع بالعموم بعد الاشتراك لغة ثم من قال بالوضع للخصوص
فبعض على انه من قبيل وضع النكرات القدماء المشترك بين مراتبه فالوضع عام كالموضوع له
بعض على انها وضعت لتلك المراتب بواسطة تعقل القدماء المشترك فالوضع عام والموضوع
خاص كالمبهمات ويقرب الاول ندرة الوضع الثاني وعدم معرفة القدماء له فلا يحسن تنزيل
كلام الاولين عليه كما قيل ... فيه ثم اختلفوا في تنزيل كلامهما فظاهر العميدي كالعلامة
وصريح جماعة ويشهد عليه احتجاجهم عموم هذا النزاع حتى في نحو كل واجمع واستبعد سعد
الدين صدوره دعوى الخصوص في نحو كل واجمع فحمل النزاع على ما عداهما والقدم العموم لا سواء كلام
في النزاع وشمول دليلهم للجميع مع نقل الثقات العارفين لشمول النزاع له فلا وجه للاستبعاد
بكلام المرتضى حيث ذكر من وما ونحوهما محمول على التمثيل ولذا عنون البحث بقوله هل للعموم
صيغة تخصه وقيل انها حقيقة في الخصوص مجاز في العموم على عكس الاكثر وتوقف الاسدي فيما
جاء منها في الاخبار في الوعد والوعيد ولم يدر لا يدريها ولم يحمل على شيء منها فيما فوق الثلث
في تفريع الاجمال عند الاطلاق وتابع المشهور في مثل الاوامر والنواهي والمنصور المشهور له
لتبادر العموم منها عند الاطلاق لا غير وهو دليل على الحقيقة كما ان عدمه دليل على المجاز وقد
تقدم مفصلا في المبادي اللغوية ومن هذا يفهم اهل العرف من قولنا ما ضربت احدا
ومن دخل داري فلدرهم ومتى جاء زيد فاكرمه العموم ولذلك لو قال السيد لعبده لا تضرب
احدا فضرب واحدا استحق العقاب والذم ومن هنا اتفقوا على دلالة كلمة التوحيد عليه
ولزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احدا فضرب واحدا ومتى ما تكذيب لو اخبر به مخبر

لو لعدم تناوله انه السلب الكلي لما ناقض الايجاب الجزئي ولتقرير ابن الزبعرى لما سمع قوله تعالى انكم وما
تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاء وقال اليس عبد عيسى
وموسى والملائكة ففهم دليل لكونه من اهل اللسان ولذا لم ينكر العموم وتقريره واجابه بان
ما لما لا يعقل واجابه على ما روي بانه عبادة الشيطان الذي امرهم بعبادة هؤلاء ونزل قوله
تعالى وأولئك عنها مبعدون ومعنى كونها حقيقة في العموم انه اذا استعمل في غيره كان مجازا
والا استعمالها في العموم على مقتضى الوضع ووفقه فلا يرد عليه انها تكون حقيقة فيه والحقيقة هي
الكلمة المستعملة فيما وضعت له وليس للعموم تمام معناها بل هو جزء في اسماء الاستفهام والشرط
فان معانيها مركبة من معنى الاسمي والحرفي والعموم وهو لازم في بعض كالنكرة في سياق النفي فتامل
احتج اهل الخصوص بانه متيقن لانه ان كان للعموم فالبعض داخل في المراد وان كان للخصوص
فهو المراد والعموم مشكوك فيه وجعلها للمتيقن اولى من جعلها للمشكوك واوفق بحكم الوضع
وهو التفهيم وبانه اشتهر في الالسن الخصوص حتى صار كالمثل ما من عام الا وقد خص وهو ليس
محمولا على ظاهره والا لزم من صدقه كذبه فهو ايضا مخصص مثل قوله ان الله بكل شيء عليم
والمراد منه المبالغة في تخصيص العمومات والحاق النادر وهو العموم بالمعدوم وهو الظاهر يقتضي
كون ما يدعى عمومه حقيقة في الاغلب وهو الخصوص مجازا في الاقل وهو العموم تقليلا للمجاز
اجيب بعد الادلة القاطعة بانها للعموم ومنها الاجماع بان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي الصرف
وهو باطل لعدم مداخلة العقل التصرف فيه بل بالنقل المتواتر او الاحاد فقط او بما علم تصرفه من
العقل من اللوازم او الملزومات منها التبادر وصحة السلب الحاكمين عن ثبته هو الوضع لما
عرفت في المبادي الاحكامية ان دلالة الالفاظ وضعية لا ذاتية ولا طبيعية والعلول على علته
بمقتضاه ومقتضى حكمة الوضع وقانون التكلم هو تفهيم الموضوع له بتمامه لكونه مرادا واولى
من الموضوع له ثم والغلبة لا يوجب كونه حقيقة ورب مجاز لا يستعمل في حقيقته ولا يخرج عن كونه
مجازا وايضا العام المخصص مستعمل في معناه الحقيقي كما سيجيء انه وايضا الغلبة يدل على الحقيقة
ان لم يثبت كونها حقيقة في الاقل وقد ثبت بالتواتر وغيره من الادلة فلا تغفل احتج القائل
بالاشتراك بالاستعمال في العموم والخصوص والجواب ما مر مرارا بانه اعم من الحقيقة والمجاز
اولى منه وقال بعض مشايخنا بالاشتراك والحمل على العموم عند الاطلاق اما للاشتهار من بين
معنيي المشترك واما اقتضاء الحكمة فان اعراض المتكلم عن التنصيص على مرتبة من الخصوص دليل

على ارادة العموم اولا تهما وضعتا لها وضعا تدريجيا بان شرط عند وضعها لها ان تحمل عند الاطلاق على
العموم لا تحمل على الخصوص فيعود عند الاطلاق الى كلام الاكثر فلا يبقى للخلاف ثمرة بخلاف مقالة
السيد فانها مجملة لديه عند الاطلاق انتهى وهو غريب من وجوه ولعل توقف الامدي من حمل الوعيد
كلما جاء في الوعد مما تاتى مقالتهم على الخصوص وما جاء في الوعيد على العموم ما قال عندهم والوعيدية
على عكس الوعيدية فيتجاذبان ولكل حجج والزامات فتوقف تخلصا عن احد الالزامين ولم يظهر له
في الاحباب وجه الا ظهور العموم وكثرة الاستعمال في الخصوص بحذافه الاوامر والنواهي حقيقة
لنا تعداد صيغ العموم اتفقنا الكلمة على على كل واجمع وتوابعه واسماء الشرط والاستفهام كمن ومتى وما
واينما واين ومهما من صيغ العموم وكذا العامة والقاطبة والكافة وكيفما وحيثما وانما وايما ونحوها
يدل على كونها للعموم بعد الاجماع محصلا ومنقولا مستفيضا تبادر العموم عند اطلاقها
وصحة الاستثناء عنها على الاطلاق وهو دليل على الاستغراق لان المراد منه لولاه لوجب دخوله
في استغراق الدخول دال على استغراق الحكم مضافا الى تصريح اللغويين به والنقل حجة في الموضوع وكلام
اهل الخبرة في مثله مسموع مع ان مثل قام كل انسان او قام الانسان جميعا وامثالها يناقض ما
قام كل انسان بالاتفاق ولو لم يكن للعموم لكانت القضية الاولى مهملة في قوة الجزئية والثانية
ايجزئية والجزئيتان لا يتناقضان فان المنع عن الكل لا يناقض الاثبات في البعض وايضا لو كان
كله للعموم والخصوص على الاشتراك لكان رايت الناس كلهم اجمعين محلا للاشتباه لان مدلول
اللفظ يتاكد بكرره مع ان مقصود اهل اللغة ازالة الاشتباه بتكرار هذه الالفاظ واشتهر ان
النكرة في سياق النفي بلا او ليس او ما للعموم وكذا الجمع المحلى باللام والمضاف وكاد ان يكون
اجماعا وعد جماعة الموصولات منها كمن وما والتي والذي وامثالها ونسب الى الاكثر ويقال
يقال عموم يعقل من الموصول وهو من المعارف فان كان موضوعا لخصوصية كل معهود
كما عليه المتاخرون فلا امر كما وان كان للقدر المشترك بينهما كما عليه المتقدمون فقيل اخذ الواضع
ان لا يستعمل الا في معهود تحاشى وبذلك تفرق النكرات فان المدعا للموصول مع الغض عن
صلته يصح ان يراد به امر معهود فذلك العموم البدلي الذي لا يدخل تحت القصد بل يجري
شرعا وقصارى امره انه كالنكرة وهو ليس بعموم حقيقة فان الحق في العموم الشمولي واقل الشمول
في القصد ولا يتحقق هنا فانك اذا قلت جاء الذي كان تريد شخصا بعينه دون غيره كما انه اطلاق
الكلمة عليه نعم يصح ان تطلقها تارة على هذا المعهود واخرى على غيره على سبيل البدل وهذا

مما لا كلام فيه احتجوا لعموم الموصول بتقرير ابن الزبعرى حين نزل انكم وما تعبدون حصب جهنم قال
لاخصمن محمدا ثم جاء النبي صلى الله عليه وسلم وقال اليس عبد موسى وعيسى والملائكة وهو من اهل اللسان وللاقرار
النبي صلى الله عليه وسلم بان ما لغير ذوي العقول او بانهم عبدوا الشيطان كما في الخبرين وربما قالوا بان العموم الذي
في الموصول بانه اذا عهد بالصلة جماعة دل الموصول على تعلق الحكم بجميع افراد تلك الجماعة كما في قولك
جاء الذين ضربوا واضرب من ضربك ويجيبوا بان هذا بمثابة شمول الكل للاجزاء والعموم شمول الكلي
لجزئياته وهل هذا الا كضمير الجمع الراجع الى جماعة مخصوصة فانه شاملهم لانه كناية عنهم او كالجمع المحلى التي
للعهد الخارجي ولم يعدها من صيغ العموم وايضا كان عليهم الاقتصار في الموصول على الجمع وشبهه
مع انهم لا يقولون بل صرحوا بعموم المفرد والمثنى منه فلعله تضمن الموصول معنى الشرط فربما يفهم منه
العموم باعتباره اما العموم في النكرة في سياق النفي فهو وفاقي يدل عليه التبادر في الاذهان فالعلم
النكرة بهذه الهيئة واما منشأ الاستفادة فقيل هذا وضع جديد يعرض لها بعد التركيب فيكون
حقيقة ثم لا عليه عند الاطلاق وقيل ان النفي لما توجه الى طبيعة الفرد انتفت جميع جزئياتها
فيكون للعموم بحسب اللزوم وقيل ان فردا ما من الافراد خارج عن قانون الحكمة فينزل نفيه على
نفي الجميع والثاني منقوض بكثير من الامثال المنتشرة كالتحريم والكراهة والترك فلا يشمل وايضا ان
التنوين يمنع من ارادة طبيعة الجنس يمنع من ارادة طبيعة الفرد فان التنوين علم منصوب على
ارادة الفرد من حيث هو فرد ولذا كان النفي في كل من الفرد دون العموم والثالث ممنوع في غير
كلام البلغاء ولو رعاية الحكمة وخارج عن الحكم بكون عمومه لفظيا بل هذا انكار العموم وعوض
العموم العقلي والحكمي لغير اللازم والمشهورات العموم مفهوم من هذه الهيئة بسبب وضعها للعموم
كسائر الهيئات المصوغة والتبادر في الالفاظ دليل للوضع ومعرفة كيفية الفهم ليست
بضرورية لا يرى كما يفهم الزمن الماضي من ضرب ولم يظهر خصوصية محط الدلالة والحق ان العموم
يستفاد من نفس وقوعها في سياق النفي ويحصل من تاليفها معا لا من الهيئة التركيبية والسر فيه
ان النكرة هو الفرد المنتشر فاذا سبق اليه النفي نفيت ونفيه يجمع ما كان شاملا له وساريا فيه وهو
العموم فالعموم ليس بحسب اللزوم ولا من عوارض التركيب ولا من الهيئة التركيبية الموضوعة
بل بمقتضى نفي الفرد الساري والساري الفردي فان قلت التبادر دليل الوضع وهذا يرشد
الى ان تلك الهيئة المفردة موضوعة للعلاقة ويحصل من ضم بعض الى بعض معنى ثالث يكون حاصلا من
المجموع فهذا معنى حاصل من الوضع لكن لعمومه وضع علمية وليس هو معنى ثالث بل حاصل

المفردين كذلك وليس هذا من قبيل الاضافة والعهد فان المقصود منهما شيء ثالث لا يحصل
من المفردات ثم واعلم انه قد يصرف النفي فيها الى الوحدة ويعتبر الواحد من حيث هو واحد فان
النكرة حاملة للجنس والوحدة فيكون معنى ليس في الدار رجل ليس رجل واحد فيها بل اكثر
الا انه يجوز مشروط بشرطين احدهما عدم كونه نصا في الاستغراق والمنصوصية قد يكون
من ذات الكلمة كاحد وديار وبيان داري وطوري وقد يكون من عارضها مثابة من
الاستغراقية نحو ما من رجل وهل من خالق فان النكرة في سياق النفي قسمان نص مثل ما وقع
بعد لا لنفي الجنس ومثل ما يصدق على القليل والكثير مثل شيء وما كانت ملازمة للنفي كاحد
وظاهر مثل ما وقع بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وثانيهما نصب القرينة على ارادته فانه مجاز
ورجوع النفي الى القيد في القيود الزائدة دون الداخلة واما النكرة الواقعة في سياق النفي اذا
كانت جمعا نحو قولهم ليس فيها رجال فيمكن فيها استغراق الجمع واستغراق الافراد بناء على انسلاخ
الجمعية وصرف النفي الا معه الجمع اي ليس فيها جمع واحد بل جموع وغيرها او سلبها بمقتضى التبادر
والاخر انه جاز ان يعيد اذ واقعا عند نصب القرينة وقد يراد بها الطبيعة كما تقول ليس في الدار
رجال اي فيها النساء اما النكرة في سياق الشرط فقد عده جماعة من الفاظ العموم وحصلها
بعض كاسماء الاستفهام في افادة الفهم حكما ودليلا واذا قلت ان ولدت ولدا فانت علي كظهر امي
وقع الظهار بولادة ولد واحد واكثر كذا فرعوا وفيه انه ان اريد بالظهار ما يقع بولادة اي ولد
على ايجاد الطبيعة وهو يتحقق في ضمن اي فرد وليس من الشمول بل عموم بدلي مجازي ولذلك اذا
قلت ان جاءك سائل فاعطه امرت باعطاء سائل واحد اي سائل واحد اي سائل كان فتامل
فيه وان اريد انه يقع لا بولادة كل احد يكون شاملا للجميع دفعة كان شموليا اكثر خلاف ما
عليه اهل اللسان وما هو عليه ويشهد على بطلانه بانك اذا قلت من جاءك فاعطه حكمت باعطاء
كل سائل بخلاف ان جاءك فاعطه وعد جماعة النكرة في الاثبات في مقام الامتنان كقوله تعالى فيهما
فاكهة ونخل ورمان وقوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء واجيب بان غاية ما يقتضيه الامتنان
تعظيم ما فيهما من الانواع الثلاثة بكثرة وافضلية اي فاكهة عظيمة لا كل فاكهة وشمولها للانواع
الثلاثة ليس من وقوع النكرة في مقام الامتنان بل المراد ماء نافعا لكل الاشياء محالها نعم ربما
يستفاد هذا من تعليل ليطهركم به نعمته كون جميع المياه مطهرا ولو سلم العموم فلا شك ان لفظها
يحمل على العموم بقرينة الامتنان واين هذا من الوضع واضعف من هذا النكرة في سياق الامر

كالعنوق بقيد وكانه لما رأى العموم البدلي الخطأ وحكم بعموم واما اسماء الاستفهام والشرط فكل واحد
منها وضع لمعنى اسمي من شخص عاقل او غير عاقل او مكان او زمان او حالة مع عمومه لجميع افراد
المعنى الاسمي بحيث لا يشذ منها شيء فمعنى من ابوك أزيد ام عمرو ام بكر وهكذا ما وقع الشك فيه بالغا
ما بلغ واعاد لما اليه تحاشيا عن التطويل المتعسر وتجانبه وبمعنى من جاءك فاعطه ان جاءك
زيد فاعطه وان جاءك عمرو فاعطه وهكذا لكل من يحتمل مجيئه والسر التعليق بمجيء كل فرد ومثل هذا
متى وكيفما وحيثما واينما في الشرط وبما ذكرنا تعلم ما يدل على العموم بمنطوقه بان يكون تمام معناه
او من العموم مثل كل والمحلى باللام والجمع واجمع فانها تدل على الشمول بمعناه بنفسه وليس العام
ما يستفاد منه امر عام كاسماء الاستفهام فان المستفاد منها تردد عام للسائل ولو كفى
ذلك في العموم لينبغي في النكرة باعتبار عموم الاحتمال المستفاد منها فاذا قلت ادع لي رجلا
كان الرجل محتملا لزيد وعمرو وبكر فلفظ لم يدل على العموم لكن هذا الاحتمال عام لكل ما يمكن
ان يكون مدعوا من الرجال بل العموم هيهنا اظهر فان احتمال الشمول في النكرة للكثير اظهر من
عموم تردد السائل لما مضى فان التردد قد يكون بين اثنين بخلاف احتمال النكرة بل ربما
لم يقع للمستفهم تردد اصلا لغاية الامر انه لا يعرفه فكانه قال عرفني هذا والجواب بالفرق بين
المقامين فان الذي في اسماء الاستفهام شمول واستفهام عن الكل نحو الشمول في بقية
الفاظ العموم فان المعنى اي البيوت بيتك بخلاف ما في النكرة وانما هو احتمال على سبيل البدل و
دعوى قلة الشمول لقلة الشكوك فيه غير قادح والمدار على اصل الوضع وهو شامل للكل وتجويز
انتفاء التردد مستلزم ان لا يكون لطلب التصور واسم الاستفهام دال على العموم بمنطوقه كما تقدم
من ان العموم هنا تصوري ويمكن ان يقال ان اسم الاستفهام يدل على استفهام شامل لا على
شمول الاستفهام وفرق بينهما وبعد ثبوت الشمول وامتيازه عن النكرة والانطباق لما يحتمل عليه
يتحقق الشمول فيسقط القدح فيه ولو بالتأويل لما عرفت من ان المعنى ازيد ام عمرو ام بكر وهكذا
حقيقة واما المفرد المحلى فقد عرفت ان اسم الجنس المجرد عن اللام والتنوين موضوع
للطبيعة واللام للتعريف والتعريف هو العهد والمعهود قد يكون هو الحقيقة وقد يكون
حصة منها والمعنى واحد والاختلاف راجع الى المعهود الذي هو معروض معناها والى العهد الذي
هو معناها ومن الناس من قال انها في الكل جنسية والجنس قد يلاحظ من حيث هو لا بشرط
فتكون لام الطبيعة وقد يلاحظ من حيث وجوده في فرد معين وهو العهد الخارجي او غير معين

وهو العهد الذهني او جميع الافراد وهو الاستغراق فلام الحقيقة هو الاصل الذي يجب تنزيل اللفظ عليها
عند الاطلاق ولا يصار الى غيرها الا بقرينة وعلى مقالة السكاكي يكون نسبتها الى الكل على حد سواء ولا
يذهب الى شيء منها الا بالقرينة والحق التفصيل كما هو المشهور لكثرة استعمالها في العهد الخارجي و
المستعمل فيه يريد الشخص المعهود مع قطع النظر عن الجنس فالمعهود الخارجي وضع الحرف لدى بيانه
كل خصوصية على طريقة ما يكون وضعه عاما والموضوع له خاصا واما الجنسية قد يلاحظ لا
بشرط وهي الاصل وقد يلاحظ من حيث كونها في ضمن فرد ما او جميع الافراد فلا بد فيهما من قرينة
وكلاهما على خلاف الاصل ويصرف اليهما بعد الصرف عن الحقيقيين اعني الطبيعة والعهد الخارجي
فان كان المقام استدلاليا لا يكتفى فيه الا بالبرهان حمل على الذهني وان كان خطابيا حمل على الاستغراق
وتمام الكلام في المفرد المحلى بلام الجنس انه ذهب المبرد والجبائي والامدي وصاحب الجامع والحاجبي
وشيخنا ابو جعفر وجماعة من المتأخرين وجمع من الفقهاء الى انه للعموم ... وعزاه الامدي الى الاكثر ونقل
الائمة على ان المحلى باللام محمول على الاستغراق ما لم يقم قرينة على العهد الخارجي او الذهني وسوى ما
بين المفرد والتثنية والجمع من غير نقل خلاف عن اهل العربية تعريفا على الاقتصار على اسماء الاجناس و
لم ينقله الى الصفات نحو السارق والزانية وذهب ابو هاشم واكثر اهل الاصول والبيان الى عدم العموم
ولا انحصار في العهد والطبيعة ولا يصار الى الاستغراق الا بالقرينة وزعم صاحب المعالم ان النافين
نفوا كونه حقيقة في العموم فقط ولا يحملونه عند الاطلاق الا عليه والكلمة متفقة على كون العموم معنى
الا ان النافين يقولون بعدم الاختصاص به وله معنيان حقيقيان احدهما العهد والجنس فهذا
المطلق كان مجملا ... قال لا مجال لانكار افادة العموم في بعض الموارد حقيقة وقيل ان المعروف في كتب
الاصول والبيان كالمحصول انه لا معنى لاداة التعريف سوى العهد والحقيقة واما تعميم الاستغراق
من المقامات الخطابية بل حكى الامدي وغيره انكار كون اللام للاستغراق حقيقة حتى في الجمع المحلى عن
جماعة وذهب اليه ابو هاشم ولعل صاحب المعالم اخذ عن ظاهر كلام الائمة والتحقيق ان المثبتين يدعون
كونه حقيقة في المحلى والنفاة ينفون ذلك الا ان المثبتين يقتصرون على العموم والنفاة ينكرونه ويثبتون
له حقيقة اخرى وعد صاحب المعالم من المثبتين وادعاه تفسير من النافين احتج الاولون بصحة الاستثناء
نحو قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وبتوصيفه بالجمع نحو اهلك الناس الدرهم البيض والدينار
الصفر وباولوية الحمل على الاستغراق عند الاطلاق لان ارادة الماهية بعيدة والترجيح الى فرد غير معين و
ارادة مرتبة من الخصوص ترجيح من غير مرجح فتعين الجميع وبان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية

كما في السارق والزانية ولكان تاما من بجميع الافراد وجب عموم الحكم لاستلزام عموم العلة عموم المعلول
واجيب بان الاستثناء يوجب عموم المستثنى منه ولو مجازا وهيهنا كذلك بقرينة عدم الاطراد فالامر الذي
لاجله جاز الاستثناء في الابواب غير العموم المدعى هو تجوزه للاستثناء في كل مورد هذا لو سلمنا العموم في الآية
اما اذا قلنا انه للطبيعة وجاء العموم من خارج كما عليه جماعة كما في قوله وجاء رجل من اقصى المدينة قال
له على الحكم وبان المتبادر في مثل الامثلة كاهلك الناس الدراهم والدنانير ارادة الجنس دون استغراق كما في
فلان يركب الخيل ويلبس الفرو ولو سلمنا الاستغراق في مثله قلنا انه مجاز فيه او حقيقة في الطبيعة و
الاستغراق من خارج وبان الوصف بالجمع يستدعي الكثرة في موصوفه فاستعماله في الحقيقة غير مانع
من مراعاتها ولو سلمنا فالمجاز كما في شهادة عدم الاطراد اذ لا يقال اهلك الناس الفرس السوابق والسراج
الحسان على ان وصف المفرد بالجمع منكر خارج عن القانون العربية غير مقبول فضلا عن كونه مطردا
فاذا جاء مثله حفظ ولم يقس عليه وهذا بخلاف الاستثناء فانه جاء مقبولا انه جائز عرفا مثله
في ساقط الكلمات ومصادرها ومواردها وعدم قبول مثل ذلك كالتجوز بجودة العين وعدم
قبول مثل ذلك عن مطلق خلو العين عن البكاء والسر ان شرط الاتصاف بالجمع دلالة المحلى الموصوف على
افراد معلومة مرة واحدة مثل دلالة الجمع عليها وتلاحظ افراد العموم فردا فردا بخلاف افراد الجمع فانها تلاحظ
دفعة الا ان لا دلالة عليها لالة تكرار الواحد بالعطف بخلاف اسم الجنس كعجب وركب حيث يلاحظ في المجموع
فلا يقع شيء منها صفة للعلم سلمنا لكن لا بد من المطابقة اللفظية ولذا جاز وصف الجمع المحلى بالجمع وان
كان بمعنى كل فرد فرد وعن الثالث بان بين دلالة المجرد والمحلى فرق والاول يدل على الفرد المنتشر والثاني
على الطبيعة مع الاشارة الى حضورها في الذهن مع انه هو المنساق عند الاطلاق وعن الرابع بانه بعد
التسليم الدلالة اتم من التعليق على الوصف لا من اللام فاين دعوى الوضع واحتج الآخرون بانه لو كان
للعموم لصح نعته بالجمع مطردا وكذا بتأكيده به والتالي باطل بضرورة اللغة مثل جاء الرجل العاقلون
ورأيت الرجل كلهم وبعدم تبادر العموم مثل اكلت الخبز وشربت الماء وبانه لو كان للعموم لاستلزم
احل الله البيع حل كل بيع مع القطع بحرمة كثير من البيوع والجواب بمنع الملازمة في الاول والعلة
بسائر الفاظ العموم عدا الجمع المحلى فانها لا توصف بالجمع ولا تؤكد بما تؤكد به فلا يقال جاءني كل رجل العقلاء
ولا ما جاءني انفسهم الا رجل ... في الدار وبان عدم التبادر للقرينة المانعة وبانا لا ندعي ...
بالعموم حتى لا يستعمل في غيره بوجه من الوجوه بل استعماله في الطبيعة بل العهدين مما لا خلاف فيه والمراد
به هنا الطبيعة والقرينة الخارج من خارج او العهد الذهني بمعنى الطبيعة بلحاظ الخارج والتحقيق

انه وان استعمل في العموم ليس على وجه الحقيقة حقيقة اذ المنساق منه عند الاطلاق ولا اطلاق الا في
الحقيقة الا انها والعهد الخارجي كذهني دهان وربما يتسابق الطبيعة دلالة والعهد مرادا عند سبق ...
او يفهم الطبيعة منه ويضرب الى المعهود بقرينة العهد ويصرفها العادة والمقام له وعليه فلا نغفل احتمال
الاشتراك بين الامرين قائم لكنه مرجوح على ما قلناه وربما يؤيد انا لا نرتاب في استعماله في المطلقات الاربعة وان
اللام في العهد الخارجي تدل على حضور المعهود في الذهن وفي التثنية على حضور الطبيعة حتى كانه قيل
هذه الطبيعة او جميع افرادها او فرد منها فالتعريف في التثنية يرجع الى الطبيعة دون الافراد والفرد
ثم الهيئة التركيبية من اللام ومدخولها موضوعة بالوضع القانوني لكل من المعاني الاربعة على الاشتراك
او الطبيعة وحدها اولها وللعهد الخارجي على الاشتراك والاستعمال في الباقي حقيقة لاستعماله في
الطبيعة وجاءت الخصوصيات من خارج او مجاز لاستعماله في الخصوصيات احتمالات بل اقوال
وربما يقال بالاشتراك بين الطبيعة والعهد الخارجي فلا تنزل على الاستغراق والذهني الا بدليل فان ...
عهد هنا تعين الطبيعة وان كان عهد كان مجملا وربما قيل بتقديم الطبيعة ابدا للشرع ولكون
العهدية معنى لا موجبا وربما قيل بالعكس لكثرته بالرق والظهور لدى الفهم ثم ان قوما من
النفاة اعترفوا في الاحكام الشرعية بالعموم حيث لا عهد كقوله احل الله البيع واذا كان الملاك
قد يدرك بجريان الاحكام الاحكام الشرعية على الكليات باعتبار وجودها وفي بعض الافراد
مناف للحكمة فتعين الجميع وهو الكل الا ما يتعلق بالكل نحو المؤمن والكافر او ما دل على ارادة
فرد ما نحو اعتق الرقبة المؤمنة والتفت الا هذا العموم المحقق ومن تأخر عنه والحق كما في
موضع وربما بان المفهوم من امثال المقامات الطبيعة والمعنى احل هذه الطبيعة وحرم تلك
واذا ... هذا اختلاف الدرس وغيره كما يشار الى طبايع الادهان والعقاقير وبين هذا مبهج
وهذا محتقن وذلك مسهل والمراد الطبيعة من غير ان يخطر الافراد بالبال وكذا في خواص
الفواكه والمعادن والحبوب وتأثير الطبايع ومنافعها ومضارها وكذا الافعال من النوم والسهر
والجوع مما تعلقت به الاوامر الشرعية كقوله الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والصوم جنة وصلاة الليل ...
منساقة فلا يساق منها الا الطبايع الا ان الحكم بمقتضى الطبيعة يسري الى الافراد لوجودها فيها وقد تقدم
جواز تعلق الحكم بالهيئة في بحث الامر وان لم تكن الا لا بشرط لا يجتمع بشرط شيء ويتحقق في ضمنه او القسم
للهيئة والتشخص من عوارض الوجود ولوازمه من غير ان يتعلق الغرض بها بدون تناوله فالمراد في
الآية ان البيع من حيث هو حلال وان عرضه ما يحرمه ويفسده وكذلك الماء ثم هل يتجدد المجاز حقيقة

في الشرع بعد ان لم يكن للعموم او انه مجاز غالب لغلبة قرينة الحكمة في العموم بواسطة القرينة او انه
في معناها اعني الطبيعة حقيقة والقرينة دلت على ارادة العموم لا من جوهر اللفظ كما ان في المقام الخطابي
تدل على الاستغراق اذ الحمل بل صرح الحمل عدمه بتجدد حقيقة لم في عرف الشرع ثم يبتني الامر على تحرير القول
بالنفي فمثل صاحب المعالم يكون الفرق عنده بانه في اللغة مستعمل في العموم حقيقة لكن عند فقد
القرينة يحمل على احدى الحقيقتين فلا يدرى هو للطبيعة او العموم وفي الشرع عند التجرد عن القرينة
الخارجية يحمل على العموم لمكان الحكمة ولامتناع تعلق الاحكام بالحقائق فهذا قرينة تعيين لاحد معنى
المشترك ومن نفى استعماله في العموم حقيقة يكون الفرق عنده انه في اللغة مستعمل في العموم مجازا
لا يصار اليه الا بدليل وفي الشرع نزل الحقيقة لا اعني الطبيعة ويصار اليه عند التجرد ولسنا نريد
التجرد عن القراين مطلقا والا انعكست الحقيقة مجازا والمجاز حقيقة بل من القراين الخارجية و
القرينة على ذلك ملاحظة الحكمة وامتناع تعلق الحكم بالطبيعة ولما كانت القرينة ملازمة للشارع
وحكم الحكيم صح الحمل على العموم ان لم يكن هناك عهد لملازمة القرينة ثم هل يشترط العلم بعدم العهد
او يكفي عدم العلم به ذكر المحقق والمعالم الاول والوافية على الثاني ويتمادى على من عدا صاحب المعالم
انه لو صح ما ذكر يتوهم من ان حديث الحكمة وامتناع الحقيقة يوجب العدول عن الحقيقة الى المجاز
وهو العموم فلا بد من التزام العموم في النكرة نحو احل الله بيعا واذا بلغ ما كرا حيث لا عهد فان
حمل الحكم على فرد يأباه الحكمة وعلى الطبيعة يأباه التعليق فتعين الجمع ولم يلتزم احد العموم هنا لغة
او اصطلاحا ويمكن التوفيق بان تعلق الحكم على الطبيعة هي تستتبع تعلقه بكل جزئي من جزئياتها لتحققها
فيه فيعم الا ان يمنع مانع في بعض جزئياته فينتفي الحكم فيه لمكان المعارض المانع من غير مانع والفرق
بينه وبين مقالة اهل العموم انه على العموم يكون الحكم على كل فرد والنفي عن بعض ينافيه فيخصص العام
عند اقامة الدليل المنافي وعلى هذا لا ينافيه فيحمل على الشيوع لا التخصيص ولذلك فارق النكرة وفيه انه
ان اراد ان تعلق الحكم على الماهية من حيث هي يدل على العينية فيتحقق كلما يتحقق فباطل لان العينية ان
استفادة يستفاد من تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية لا على اي شيء كان وان اراد ان تعلق الحكم
على الطبيعة يستلزم ثبوته للافراد فظاهر الفساد لان الحكم على الطبيعة يقع على وجوه منها الحكم
على الكلي كما في الحكم على المعروف بالمعرف ومنها ما لا يراد الافراد اصلا كما في القضايا الطبيعية مثل الرجل
خير من المرأة اما الجمع المحلى فاستعماله في الجنس الحقيقي بارادة جماعة ما نادر جدا وفي العهد الخارجي لا يخ
عن كثرة الا انه لا يتبادر من اللفظ عند الاطلاق ولا منه عند العهد بل يفهم منه بقرينة

العهد كما لا يخفى على المطلع واستعماله في الجنس والاستغراق شايع جدا فمن الاول فلان يركب الخيول
ويصحب الشعراء ويحب النساء ويلعب مع الصبيان ويشتغل بالملاهي ويتواضع الفقراء و
يتلف الاموال وفي الدعاء اللهم ارزقنا عبادة المتقين واجر المتوكلين ونحوهما وفي الكتاب
ان الله يحب المحسنين والمتوكلين والمتطهرين على وجه ومن الثاني اللهم اغفر للمؤمنين
والمؤمنات وتفضل على الفقراء وعلى الاغنياء وعلى المشايخ والشباب والنساء والملوك
والعلماء والمتعلمين الى غير ذلك وفي الفروع الفقهية الواردة في الاخبار اكثر من ان تحصى وربما
يقال انه كالمفرد المحلى حقيقة في الجنس مع الاشارة الى تعدد الافراد المتضمنة لوجدان الفرق بينه
وبين المفرد المحلى والعموم المقول به في الشرعيات اما الحقيقة المنقولة او قرينة الشهرة في هذا
التخاطب او لانه من كلام الحكيم او تبيين النافع وتعيين القوانين او العموم ثابت بالاجماع او غير
ذلك والسر فيه ان المتبادر عند التخلية او التجرد عن كونه كلام الشرع او حكم الشرع هو الجنس بلحاظ
تعدد افراده وما يحصل منه الطبيعة المرسلة والحاصل منه القاعدة المطردة حتى يمنع مانع و
فرق بينه وبين الاستغراق ثم وليس الاستغراق الجمع بسبب دخول اللام على الجمع فيقتضي عموم
مدخوله وذلك لان لام الاستغراق للتعريف والاشارة الى الحضور الماهية وعهديتها والاستغراق
في المفرد جاء بالقرينة المعينة ثم وفي الجمع بالوضع القانوني فان هذا المركب من اللام والجمع قد وضع
لاستغراق الافراد عرفنا ذلك بندرة الاستعمال في استغراق الجمع ان لم يعدم وبعدم تبادره منه
الاطلاق وعدم تاسيس الحاجة [illegible] حكمة الوضع ثم ولزوم التكرار منه عند ارادته
وبكثرة الاستعمال في استغراق الافراد والتبادر في المقام في مثل والله يحب المحسنين ورب
العالمين واليه يصعد الكلم الطيب ونحو ذلك ليس الا استغراق الافراد دون الجموع ومن ثم
مقالة الاصوليين والمفسرين وارباب العلائق على انسلاخ الجمعية والنكتة في مراعاتها انها ادل على
شمول الافراد فان قلت ان دخلت اللام في الوضع فقد ذهب التعريف والاشارة الى العهد بل قلت
لا نريد ان هذا المركب وضع كوضع امرء القيس بل الوضع قانوني فاذا اردت ان يدل الجمع على شمول
الافراد ضم اليه لام التعريف في التعريف بذاتها وجاء الاستغراق بانضمامها ولا بدع وقد ذكر الشارح
الحكم بانسلاخ الجمعية وجها وهو انه لولاه لزم التكرار في مفهوم الجمع المستغرق فان الثلثة جماعة
فيندرج في المراتب الاخر فيه بل الكل من حيث هو كل جماعة فيندرج في الجمع المستغرق وما عداه
من الجماعات يندرج فيه فلو اعتبر كل واحد منها كان تكرارا ايضا فان قلت انا حكمنا باستغراقه فلم

نحكم في سائر الاقوال والنذور للاشراف بمائة والتعبير بعشرة بثبوت هذا القدر للمجموع ولو كان
العموم لثبت ذلك لكل واحد منهم قلت الجمع المحلى حقيقة في العموم الافرادي لكن قد يراد منه المجموعي
لا الافرادي كما نقول هذه الدار لا تسع الرجال تريد مجموعها وقد يراد استغراق الانواع مثل زكوة الاموال
يريد كل نوع منها ابل وغنم وقوله خذ من اموالهم صدقة وقد يراد منه الجنس لا الفرد مثل فلان
يركب الخيول ويلعب بالكلاب ويجلس في الاسواق فان ثبت محل جنس فيرد لغرض اثبات الطبيعة
واما المفرد المضاف فنقول هيئة الاضافة موضوعة لتعريف المضاف وقد يراد بالمضاف معهود
خارجي مثل جاءني غلام زيد وهو الغالب في الاضافة وقد يراد به فرد لا على التعيين كما في غلام زيد
اي احد غلمانه وقد يراد الطبيعة كقولك غلام الرجل لا يصحبه او قد يراد به كلما صدق عليه على وجه
الشمول وهذا في المفرد اذا كان مصدرا كضرب زيد فانه يرجع منه الواقع عليه ولذا [illegible]
قدروا الشرط ولم يكلفوا بتقدير الجزء وما ذاك الا لتبادر العموم في مثل هذا التركيب واما الجمع المضاف
فقد يراد به ايضا العهد مثل عبيد زيد وكتب عمرو مشيرا الى امور معهودة وقد يراد به جمع غير
معين مثل جاءني عبيد فلان وقد جاء للطبيعة بناء على سلخ الجمعية نحو غلمان الولاة او فاء لهم
واكثرها استعماله في الاستغراق شمول الافراد كعبيدي احرار واولادنا اكبادنا ونساؤنا بنونا وربما
استعمل شمول الاجناس كقوله خذ من اموالهم صدقة والحق من المعلوم العهد جنسا والبواقي مجاز
لان الاكثر الشايع المتبادر في البابين عند الاطلاق انما هو هذا فان قلت الاضافة للتعريف والتخصيص
فلا دخل لها في افادة الاستغراق قلت تلك الاضافة من حيث هي والمفيد للاستغراق اضافة الجمع
والمصدر لمكان التبادر فهذا وضع اخر لهذه الاضافة الخاصة وقد يضاف لفظ العموم الى اكثر
مثل ابناء الاموات واثار الاولين وافعال المكلفين واقوال الصحابة مرادا من كل منها الطبيعة ولقد
شاع ذلك حتى صار هذا التركيب حقيقة تقول انظر في اثار الاولين اي تعهد الدنيا ولم ترد كل
اثر محل واحد واحد من الاولين وتريد النظر في الطبيعة المضافة لهذه الطبيعة وتقول ابناء الملوك
يفعلون كذا تريد هذه الطبيعة وان كان كل ابن محل ملك يصنع كذا لا تريد ذلك وقد يضاف اداة العموم
الى العام نحو كل الرجال وجميع عبيدي واتفقوا على العموم فيفسد الكلام اذ يصير المعنى كل كل رجل
وكل كل عبد ومعلوم ان كل اذا اضيف الى شيء جعله متعددا فان كان واحدا صار احادا وان كان
جمعا صار جموعا وان كان عاما صار عواما والمفروض انه واحد فيمتنع اضافتها الى العام فلا بد من
تاويل لاحدهما والظاهر ان المضاف في مثله للتاكيد والاضافة فيه من قبيل اضافة التابع الى المتبوع كانه قال

الرجال كلهم والعبيد جميعهم وتنزيله على ابطال العموم الثاني بقرينة اضافة الاول حتى كانه قيل كل
رجل انما يصح اذا كان المضاف كل فانه يرجع لا يضاف الى مفرد واما نحو كل من دخل داري فاقم ان من
نكرة موصوفة اعني كل انسان لا موصولة لئلا يعود الاشكال اذ يصير المعنى كل الذين ولا يجوز ان يحمل
من اضافة التابع تاكيدا كالاول حتى يكون المعنى من دخل داري كلهم لان اضافة التابع فرع [illegible]
واسماء الشرط لا تؤكد **حقيقة** اتفق الناس على ان الجمع المنكر موضوع وضع ساير النكرات
للقدر المشترك بين مراتب ما زاد على الاثنين او الواحد الى ما لا نهاية له ويعبر عنه بما زاد على ذلك ومن
المراتب هي العليا وهي كل الافراد صدق كلي على جزئياته فيطلق رجال على الثلثة وعلى الكل وعلى كل مرتبة
بينهما اطلاقا حقيقيا وقد يراد القلة بقرينة مثل ارخ دلاء لوقوع الطير وقد يراد [illegible] القرينة على
الكثرة بحسب اقتضاء المقام وانما الكلام في مقامين الاول انه ما يحمل عليه عند الاطلاق اعلى المراتب
او ادناها او يجب وجه من العلامة وهو الذي ارادوا بالعموم حتى عدوه من الفاظه ولم يريدوا انه
موضوع حتى يكون مجازا في غيره لاتفاق الكلمة على وضعه للقدر المشترك بين المراتب لا المرتبة العليا ولا
لجميع المراتب ولا المجموعيا واحتجوا بثبوت اطلاقه على كل مرتبة من مراتبه وليس بعضها اولى فيحمل على
العليا حمل على الجميع فهو اولى وايضا ان لم يكن للعموم لاختص بالبعض واللازم منتف لبطلان التخصيص
بالمخصص ولصحة الاستثناء كل احد منه واختاره شيخنا في العدة محتجا بان اللفظ اذا دل على الثلثة
والكثرة وصدر من حكيم فان اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة حمل على الكل لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
او يلغو كلام الحكيم وقيل تعرف مراد المتكلم من المراتب في الاوامر دون الاخبار اذ لا يتعلق الغرض
ببيان الواقع مثل رايت ثلثة رجال يتعلق بالاجمال فيراد به القدر المشترك فيتحصل واما الامر فيقتضي
اصل العدم والبراءة الحمل على اقل المراتب ومخالفة الاحتياط معارض بمثله كما في امر الوكيل باعطاء دراهم
وقد جرت بانه عند ارادة الكل يصرح به بمثل كل والمتساق عند الاطلاق ما دون الكل فكيف ينزل على
الكل وكيف يصح اثبات اللغة بالترجيح والجواب عما احتجوا عليه فعن الاول منع اولوية العموم بل الاولى
في الاخبار والتنزيل على حقيقته اعني القدر المشترك وفي الاوامر على المرتبة الدنيا وعن الثاني النقض
بالنكرة المفردة كرجل فانه ليس للعموم بل شايع يصلح للجميع وبالحل بانه موضوع للجمع المشترك بين
العموم والخصوص فلا يلزم من عدم كونه للعموم كونه مختصا بالبعض وعن الثالث بالمنع فلا يصح الاستثناء
الا ما علم الدخول فيه واما قوله تعالى انا ارسلنا الى قوم مجرمين الا ال لوط فقوم اسم جمع وليس وضعه وضع
الجموع فيصدق على كل عدد بل وضعه شبيه بوضع العشرة فلا يصدق على البعض فاذا استعمل نكرة الا

به مايصدق عليه ذلك المفهوم واما ضيف احتفى بعشيرة من يضاف وهنا واذا استعمل نكرة
لكنه اريد به عشيرة خاصة اعنى عشيرة لوط بقرينة استثنائه فجاء قيل انا ارسلنا الى قوم لوط
الا آل لوط والمراد انا منعنا بوهم الا آل فاطلاقه نكرة وارادة عشيرة خاصة مجازى سبيله سبيل كل كلي
واريد منه فرد مجازا بخلاف ما اذا استعمل في القدر المشترك ولم يرد خصوص الفرد سواء عرف
الفرد من الخارج كما لو جاء رجل من اقصى المدينة ام لا فليس هذا من العموم في شيء وعن الرابع بانه
لو اراد الكثرة لبينها وليس العكس اولى به بل هو الاولى لما عرفت من التصريح منهم عند ارادة الكل
بالكل ونحوه والحكمة يتعلق بالقدر المشترك حتى يكون الملتزم ايجاده في ضمن اى فرد اتفق واستمرت
طريقة الناس في ايجاب الجمع المنكر في الاوامر على هذا ولذا اتفق الفقهاء في نحوه على تعيين الحمل على
اقل الجمع وكذا في النذور من دون قرينة على خلافه واستمرت طريقتهم على ذلك والمخالف للحكمة
اطلاق كلمة واراده تعيين ما فهم منه للزوم الاغراء بالجهل واحتج الاكثر على عدم العموم بالقطع بان
رجالا بين الجموع في صلوحه لكل جمع بدلا كرجل بين الاحاد في صلاحه لكل واحد فكما ان رجلا ليس
للعموم فيما بيننا فكذا رجال وبانه لو كان للعموم لما صدق جاءني ثلثة رجال او اربعة وفيه ان
المراد بالعموم ليس عموم الجمع بان يكون المعنى كل جمع او مجموع الجموع كلا او كلا وادوانه يحمل
على مرتبة واحدة غاية الامر انه اتفق ان هذه المرتبة شاملة لافراد سائر المراتب فلزم من ارادتها
الشمول فكان المعنى كل فرد او مجموع الافراد ولم يزعموا انه موضوع لمرتبة العام حتى يمنع ثلثة رجال
ولو سلم فالوصف قرينة المجاز والتحقيق ان الوضع ينشأ بمقتضى الحكمة على ما كثر الاحتياج الى
التعبير عنه وهو هنا الجماعة من غير تعيين كما في رجل للفرد وكلما يطلق اللفظ يحمل على المعنى الحقيقي بمقتضى
القاعدة وهو هنا الجماعة مثل لفظ الجماعة وهو قدر مشترك بين المراتب والمراد نفس المعنى ولا بدع
في ذلك كما في القضايا المطلقة والطبيعية والالفاظ المطلقة والمصادر ثم يحمل الفرد به كما في
الفرد المنكر ثم ربما يحمل على المراتب المخصوصة بحسب المقامات العارضة كالفرد المنكر والمصدر و
سائر نظائره المذكورة ففي المقامات الخطابية يحمل على العموم كالمطلق وفي كلام الحكيم ثم ربما يتعلق
الغرض بمجرد الاسناد اليه من دون تعيين مرتبة وربما يعرضه التعيين بحسب الخارج وربما
يكون المراد مجرد الجنس مع الاشارة الى تعدد افراده وفي المقامات البرهانية والطلبية يحمل على
الاقل بمعنى ان ما ثبت ولزم منه الاقل وعروض امثال ذلك لا يوجب اخراج اللفظ عن مقتضاه
بحسب الوضع والاستعمال الحقيقي ولا يوجب حمل عنوان البحث انه فان قلت الكلام فيه بيان قوله

المحل

الحمل او بيان حاصل الغرض وتحصيل حكم الفقاهة قلت لا خصوصية فيها لهذا اللفظ بل كل كلام يصدر في
المطلق والفرد المنكر ونحوهما ايضا فالغرض يتعلق بالبحث عنه بخصوصه فهو محمول على القدر المشترك المخير
بين مراتبه حتى يعرضه بحسب المقام العموم او الحمل على الاقل او بيان الجنسية او تعيين مرتبة من مراتبه
المعينة فلا تغفل وقد اطلق الاصوليون الكلام في المقام وفي الجمع المحلى من غير تعرض الفرق بين جمع القلة
والكثرة مع ان اهل العربية اجمعوا على ان هذا الجموع لا تطلق على ما فوق عشرة واختلفوا في تعدادها
فالاكثر على انها الاربعة المعروفة وعدوا الاول من جمع السلامة فلا بد من تنزيل القول بالعموم على جموع
الكثرة او ان المراد بالعموم اعلى مراتبه وهي في القلة العشرة فينزل عليها عند الاطلاق وقال ابن جمع السلامة
في القسمين للتقليل الا انكم اهل الاصول والتفسير والعلماء متفقة على ان الجمع المحلى للعموم وكثيرا ما يمثلون
بجمع السلامة كالمؤمنين والكافرين ولا يفرقون بين جمع القلة والكثرة فالسلامة جمع السلامة من
جموع الكثرة او ان اعتبار القلة انما هو في الجمع المنكر وقد يدل على ارادة الكثرة بما لا وجه له هنا اذ المعنى
كل فرد من هذا الجنس وعد الغزالي جمع السلامة من جموع القلة وحكى عن الجويني ان المؤمنون والحاضرون
حيث ورد في القرآن فهو للتكثير قطعا ويحتمل بعض ان يكون من خصوصيات الشرع كلفظ
الصلوة ودعوى الحقيقة الشرعية في خصوص هذين الجمعين بعيد جدا بل المعهود فيها النقل الى
المعنى المتجدد في الشرع وارادة الكثرة ليس من الامور المتجددة **المقام الثاني** الاكثر
ومعهم المحققون على ان اقل ما يصدق عليه الجمع ثلثة واختاره ابن عباس وابو حنيفة والشافعي و
مشايخ المعتزلة وذهب القاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق والغزالي وزيد بن ثابت ومالك وداود الى ان
اقله اثنان وقال الجويني يمكن رد لفظ الجمع الى الواحد وحكى العضدي ان في المسألة مذاهب فيما دون الثلثة
احدها انه لا يصح لا حقيقة ولا مجازا وثانيها يصح حقيقة وثالثها مجازا ورابعها يصح في الواحد وفي الاثنين
تلك مذاهب الصحة حقيقة وعليه القاضي والاستاد والتصحيح مجازا وعليه الاكثر والمنع مطلقا وهو المحكي
عن ابي حنيفة والشافعي والشريف منع من منع التجوز ليس اعتبار نقل الجمع لاجل فقد
العلاقة بل المنع لاتباعه التجوز جائز ما لم يمنعه العرب عن مثله ولم يستكشف الموضوع باستقرائه
والمانع يقول هنا يمنع العرب عن التجوز والاستعمال فيه ويحتمل النزاع ما يطلق عليه
الجمع من صيغ الجموع المادة جمع وتصاريفها وفي الضمائر مثل نحن وانا وفعلنا دالا ولا يطلق
على الاثنين حقيقة وفاقا وهذا القسم من الضمير موضوع للمتكلم مع غيره واحدا او متعددا اتفاقا
واستعماله في المتكلم وحده للتعظيم تجوز والجمع مثل اتينا طائعين مشاكلة والاظهر ما عليه الاكثر من

ان استعمال الجمع في الاثنين مجازي وفي الثلثة حقيقي بحكم التبادر وفي المساق عند الاطلاق الثلثة فصاعدا
والاثنان غير متبادر والتبادر علامة الحقيقة كما ان عدمه من امارة المجاز وبمقتضى اعتذار عثمان
احتجاج ابن عباس بالحجب بالاخوين في قوله تعالى وان كان له اخوة حيث قال لا اقدر ان انقض امرا قضي
قبلي ومضى في الامصار وجد ناس اهل اللغة والعربية من فرقهم بين المثنى والجموع ولذا يجرون احكاما
تخص كل منها به علامة ولفظا وهيئة وكما فرقوا بين التثنية والجمع وضميرهما كما فرقوا بين الواحد
والجمع وبين الواحد والتثنية ولو صح اطلاق الجمع على التثنية لصح العكس في الجملة وامتناعه دليل على
منعه ولذا يصح ثلثة رجال الى عشرة دون اثنا رجال ولا رجال اثنان فتبع التفسير والتوصيف شاهد
على المنع ولو قال له على دراهم لزمه ثلثة وكذا الوصية او نذر وما في الفتوحات المكية حيث روى ان النبي
في الواقعة فسئل عن اقل مراتب الجمع الاثنان او الثلثة فاجاب بخطئهما وصوب التفصيل في كتب اللغة
ليس فيها عين ولا اثر فهو اضغاث احلام وحكاية العلامة عن الجويني من امكان رد الجمع الى الواحد
وصحة اطلاقه عليه فهو استعمال مجازي او يذهب منه الى ان السر في التجوز المبالغة والتعظيم مثل
قوله تعالى وهم راكعون حيث ورد في شأن علي كما في التفاسير والاخبار وقد يجيء بلفظ الجمع للتهويل و
التعظيم والتشنيع قالوا لك كذا وما جمعت كذا والتنويه بشأنه كقوله تعالى ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم
فزادهم ايمانا قالوا حسبنا الله ونعم الوكيل وقد جاء فلان وقتل فلانا والقاتل واحد ولعل المراد
الجنس او التجوز في الاسناد واحتجوا في الاثنين حقيقة بكثرة الاستعمال والاصل فيه الحقيقة
كما في الاية فان كان له اخوة لجماعات المسلمين ولو كان للقدر المشترك بين الثلثة فما فوقها لخرج الاثنان
ومثل قوله تعالى انا معكم مستمعون في موسى وهرون وكنا لحكمهم شاهدين في داود وسليمان اذ يحكمان
في الحرث هذان خصمان اختصموا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وفي يوسف واخيه ان يأتيني
بهم جميعا وفي عائشة وحفصة صغت قلوبكما وقول النبي ص الاثنان فما فوقهما جماعة والجمع مأخوذ من
الجماعة واجيب عن الجميع منها بان الاستعمال اعم والحكم في الاية لكان الدليل من الاجماع ولجماعة المسلمين
لا من الاية وان كان منها فالدليل منه فالذي ان ابن عباس قال لعثمان وقد حجب بالاثنين
اخوة في لسان قومك ليس بإخوة واقره عثمان واجاب بعدم تمكنه من رد
ما مضى وانتشر في الاقطار ويمنع رجوع الضمير اليهما بل هما مع فرعون او جاء للتعظيم وبان الحكم مصدر
مضاف تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول فلا مانع ان يضاف اليهما فالضمير كناية عن الحاكمين والمتحاكمين
وفيه ان الجمع غير معهود في كلام العرب فالجواب بانه للتعظيم كما في قوله وهم راكعون او بما عليه الحكم ما حكم به

ويمتنع

ويمتنع اضافته الى المحل اذا اريد به المعنى المصدري لا الاسمي فانه لا مانع فيه ولذا جعل اهل التفسير الضمير
المضاف اليه كناية عن الحاكمين والمتحاكمين وبان الخصم في الاصل يقع على الواحد فصاعدا كالضيف وفيه
انه لم يعهد انهما كانا اثنين قد اختصما في شاة وامرأة وعوتب لاستعجاله الجواب قبل ورود السؤال
للاخر وملكين ليتنبها على خطائه وبان المراد بالخصمين فريقي المسلمين والمشركين اوانهم من
تبارزوا من المؤمنين في بدر عليا وحمزة وابو عبيدة والمشركين عتبة وشيبة والوليد وبان الضمير
كناية عن يوسف واخوه وشمعون الذي تخلف وقال لن ابرح حتى ياذن لي ابي وبان الافصح في كل
اثنين اضيفا الى اثنين ان يعبر عنهما بلفظ الجمع تحاشيا عن الجمع بين التثنيتين نحو مسحنا اوجهكما
وصدقكما وفيه انه اعتراف بصحته فالجواب ان القلب يطلق على ما فيه كما في نور اللسانين ولما
خالفا الرسول ووقع في قلبهما دواع مختلفة عبر عن قلبهما بالقلوب وعن الاية الاخيرة بان اشتمال
كل منهما على الكثرة كاف في صحة الجمع وعن الرواية بان مراده اما بيان المعنى اللغوي او الشرعي
بان انعقاد الجماعة وحصول الفضيلة بالاثنين كما في النبيذ خمر والطواف بالبيت صلوة ولما
كان مبعوثا لتعليم الشرع دون اللغة حمل على الثاني مع ان النزاع في صيغ الجمع لا لفظ الجمع والجماعة
ولذا في الخبر ان المؤمن وحده جماعة مع انه قيل ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة فصاعدا
وكذا الجمع في غير المصدر بمعنى الانضمام وايضا اطلاق الجماعة على الاثنين لا يستلزم اطلاق الجمع وان
اشتركا في المبدأ لبطلان القياس في اللغة ولذا لا يطلق القارورة على غير الزجاجة وربما كان استعماله
مجازا فقط بمعناه عن الجواب والداعي الى التجوز المبالغة والتعظيم فان قلت كثيرا ما يستعمل عرفا في
الاثنين مثل عندي رجال واخذ الكتب وافتى بالحيل وبأصالة عدم النقل يستصحب الحكم الى اللغة وهو
المدعى قلت التفاوت بين العرف واللغة ثابت فالتجوز اصل فيه والتبادر يمنع عن كون مثل الاستعمال
حقيقيا احتج المانع منه بانكار ابن عباس وقد عورض بانكاره فيه حيث قال الاخوان اخوة وبانه
لو صح ولو تجوزا جاء في رجلان عالمون ورجال عالمان وهو باطل بالنص من اللغة والوفاق واجيب بان
المنع لرعاية المشاكلة فان رعايتها بين الصفة والموصوف من سمت العرب مع ان اول المنع الوارد فيه
لا يوجب اول المنع واما المفردات المتعاطفة كزيد وعمرو وبكر ساعون ففي حكم الجمع مع تحقق
التطابق الحقيقي ولا اقل من عدم المنافرة بخلاف الزيدان العالمون ولو سلم قلنا هذا الدليل على رفض
هذا فيقتصر عليه **حقيقة** اختلفوا في ان نفي الاستواء في مثل لا يستوي الخبيث والطيب
للعموم حيث يدل على نفي جميع وجوه المساواة او يدل على نفي انتفاء التساوي في بعض الامور

وان تحقق التساوي في الاخو حتى يصرف النفي الوارد الى شيء والاثبات الى الاخر فالشافعي وجماعة من
اهل الاصول على الاول وابو حنيفة وجمع على الثاني وعليه بنوا قتل المسلم بالذمي مع ورود قوله تعالى
لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة واحتج الاول باتفاق اهل العربية ان الجملة نكرة ولذا توصف
النكرة بها دون المعرفة وقد وقعت في سياق النفي فتعم والمراد ان المنسبك بها اعني المصدر الذي
تضمنه نكرة كما نقول ما قام زيد اي لم يقع منه قيام اصلا وكلام النحاة حيث نقل الاتفاق على عدم
تعريف الجمل وعدم تنكيرها محمول على تمام الجملة رداً على من زعم ان علمها نكرة والتتبع يقتضي بان مفاد
مضمون الجملة المنفية كمفاد النكرة في سياق النفي ولعل السر ان النفي في مثل ما قام زيد تعلق بالطبيعة
فيستلزم نفي جميع الافراد واحتج الاخرون بامور منها ان نفي الاستواء اعم من جميع الوجوه ومن
بعضها والعام لا يدل على الخاص فيقتصر على المتيقن والجواب ان النفي وارد والعموم والخصوص
من عوارض المنفي اي الاستواء ونفي الاعم يستلزم نفي الاخص فان قلت فرق بين النفي العام و
المنفي العام قلت هذا مغالطة من اشتباه لفظ العام فان العام الذي قلنا لا يستلزم تحققه
تحقق الخاص هو العام عند اهل الميزان المسمى عندنا بالمطلق والعموم الذي يتحقق بتحققه بكل
فرد عموم اصولي وتحققه مستلزم لانتفاء التساوي بكل وجه وربما قيل ان التحقيق مبني
على معرفة الاستواء لغة بل هو موضوع بالاتفاق في جميع الامور فلا يصدق المتساويان
الا في المتفقين من جميع الوجوه او للاتفاق في الجملة فيصدق على الاشتراك ولو في امر فعلى الاول يفيد
العموم بدخول النفي فان نفي العموم سلب العموم فيبطل التعلق بالدليل الاول من دون ابطال احد
مقدمتيه من كونه بمنزلة النكرة وفي سياق النفي للعموم اذ المنفي نكرة مقيدة وسوّغها النفي الى
القيد وعلى الثاني كان النفي مقتضيا للعموم فيبطل التعلق بالدليل الثاني ويكون المعنى ما وقع بينهما
استواء من الاستواءات فانتفى الكل وقد وقع الخلاف في هذا ايضا فالاولون على الثاني محتجين
بانه ان لم يصدق الاستواء على الاتفاق في البعض لما يصدق اصلا اذ لا استواء الا في التعلق في الكل
والاتحاد والاخرون على الاول محتجين بانه لو كفى البعض لم يصح نفيه اصلا لتحققه بين كل شيئين
متباينين فضلا عن غيرهما واقل ذلك في انتفاء الغير عنه والتحقيق الحاصل من الرجوع الى العرف
وتبادر الاذهان ان التساوي موضوع للامور المعتبرة بين الناس وهي مختلفة بحسب المتساويين
في مثل زيد وعمرو سيان فليس الا انسانيتهما والمكان والزمان وامثالها في السن والعلم والتعلق
المتقوم والطول والقصر والغنى والفقر فان قامت قرينة على استواء خاص والا فالمصدق على كل

من الوجوه

من الوجوه المعتبرة **حقيقة** اختلفوا في الخطاب الملقى الى الجماعة مصدّرا بنداء نحو يا ايها
الرسول ام غيره نحو لئن اشركت ليحبطن عملك هل يتعدى الى غيره ويعم الكل ام لا الا بدليل من خارج والمراد بعموم
الخطاب تعلق الحكم الذي تضمنه بالجميع الحنفية كالحنبلية على الاول والشافعية على الثاني واحتج
المثبت باقتضاء العادة بان امر الرئيس امر لاتباعه كما اذا امر الخليفة رئيسا بالفتح وكان النبي
من الله مكان الامير من السلطان ويؤيده اية الطلاق وبقوله تعالى فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكي لا يكون على المؤمنين حرج حيث تدل على اقتضاء اباحته للامة ومنعه منعهم وبانه لو لم يكن
للعموم لم يكن للتنصيص على التخصيص بكاف قوله تعالى خالصة لك من دون المؤمنين وقوله نافلة لك
فائدة واحتج النافي بان الخطاب المخصوص بواحد خاص به وضعا ويشهد عليه عدم العموم اذا خص
المولى بعض عبيده بالخطاب فلا يحسن عتاب جميعهم بالترك ويشهد عليه عدم عموم وجوب
صلوة الليل الوارد في قوله يا ايها المزمل وبانه يجوز ان يكون في الخطاب الملقى اليه مصلحة تختص
به مفسدة لغيره لعدم تعيين المصالح والمفاسد الشرعية غالبا ولذا اختص النبي باحكام والتحقيق
ان الخطاب اما من اللغة او العقل او العرف او الشرع ولا الاول لان الالفاظ مخصوصة مذكورة لعمّ هذا
واحدا منها والثاني فيما يقطع القول بالتعدية فلا قطع بل ولا ظن ان لم يكن الظن على خلافه من دعوى
الاختصاص به والثالث يقتضي في مقام كما في لقاء الامير العدو بمقتضى العادة والحاجة كما في قوله
جاهد الكفار دون مقام كما لم يكن كذا من باب المقاتلة وقضاء الحاجة الا بدليل من الخارج كالقياس
وتنقيح المناط وهو خارج من المتنازع فيه فان المدار على الخطاب الملقى من حيث هو وهما غيره
متحققان على الاطلاق ولكن للاول شرائط وللثاني اعتبار وليسا من مجرد اللفظ ولا اثباتا من
الخطاب الملقى اليه والرابع لم تدل عليه سنة ولا كتاب ولا اجماع ولا غيره من الادلة الشرعية نعم
ان ثبت عموم اصل الحكم بدليل يحمل الخطاب الخاص على ان الاختصاص بالذكر للتشريف والتعظيم
وامثالها كما يتفق عرفا **حقيقة** ان اختص اللفظ وضعا بالذكور والاناث كرجال ونساء
فلا اشكال في عدم تناوله كل لغير ما وضع له وان لم يختص ولم يفرق بينهما بالعلامة كمن وما
فيتناول الكل بلا اشكال الا ان يقترن بما يخصص وان فرق بينهما بالعلامة كمسلمين ومسلمات
فلا يتناول ما فيه علامة المؤنث للمذكر واختلفوا في العكس فالاكثر على عدم التناول وذهب
بعض الى شموله للاناث محتجا باتفاق اهل اللغة واستمرار طريقة الناس على اتيان الحكم الشامل بعبارة
بلفظ المذكر تغليبا للمذكر على المؤنث كقوله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو فيشمل ادم وحوا و

ابليس وقوله ادخلوا الباب سجدا فيتناول النساء وباب التغليب واسع وبان اكثر خطابات
الشرع بلفظ المذكر مع الاتفاق على تعلقه بالنساء ولا وجه له الا شمول الخطابات له والحق ما
عليه الاكثر لاختصاص اللفظ وضعا بالذكر ولا يتعدى عن المعنى الحقيقي الا بصارف ولا فارق
بين ما دل عليه بمادة كرجال وبهيئة كعلامة وعلامة الجمع نحو مسلمون والجمع تضعيف الواحد
فلا يشملها كما لا يشمل الواحد ويشهد عليه مقالة ام سلمة ان النساء قلن ما نرى الله ذكر الا الرجال
فنزل ان المسلمين والمسلمات الاية وقل للمؤمنات يغضضن الاية والتغليب يجوز لا يصار اليه
الا بصارف ودليل ولا يتعدى الحكم الى النساء الا ببينة لانه مخالف للاصل والقاعدة والظن والرجوع
والكثير الغالب فان زعموا من ان كل خطاب الى الرجال يشمل النساء على سبيل القاعدة فاسد جدا
والخطابات الواردة في الشرع على انحاء ما اقتصر فيها على الرجال مثل جاهدوا في الله وقوله فاسعوا
الى ذكر الله وما جاء مفصلا كقوله قل للمؤمنين يغضوا وقل للمؤمنات يغضضن وما اقتصر لفظا
بالرجال وحكما بالعموم كقوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الخ لا على ما ثبت من عموم التكليف حسب
ما دل عليه قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والخطابات الصادرة مشافهة يا ايها
الناس حتى استقرت عليه نفوسهم واتفقت كلمتهم على اشتراك النساء الرجال الا ما اختص بالرجال
وعند اختلاف الكلمة يختلف الامر ويقع اللفظ على اصل الاختصاص حتى يتضح الشمول
حقيقة المقتضى وهو الكلام الذي لا يستقيم عقلا او شرعا او عرفا الا بتقدير ان احتمل
تقديرات متعددة يستقيم بكل واحد منها فان ثبت دلالة او امارة على تعيين مقتضاه فهو
المقدر لا غير كالحرمة فانها تتعلق بالافعال دون الذوات والاعيان فان جاء خطاب متعلق بالذات
كانت محتاجة متوقفة على ملاحظة معنى يتعلق بتلك الذات فان اشتهرت بمعنى مخصوص من بين
المعاني العارضة لها تعين ملاحظة ذلك المعنى بخصوصه مثل حرمت الخمر والميتة فتريد على حقيقته
ممتنع اذ تعلق الحرمة بالذات غير معقول ويتوقف صحة الكلام على ارادة شيء من المعاني المتصححة
كالشرب والاطلاء والبيع والشراء والشم والعلاج في الخمر والاكل واللبس والاستعمال والحرق والبيع و
الشراء والاسراج في الثاني الا انه اشتهر منهما من بين منافعها بالاول فتعين ملاحظته فهو في حكم المنطوق
فانه لا ينساق من الاول الا الاول كالثاني وكذا اذا اشتهر بمتعدد من المعاني كما في حرمت عليكم امهاتكم
فان المعروف من منافع اناث الناس انواع الاستمتاعات من النظر والشم واللمس والتقبيل بشهوات
والوطي دون الخدمة والحضانة والحراسة والكفالة فالحكم عام في ذلك الانواع عرفا والمعنى حرمت

عليكم

عليكم الاستمتاع بالامهات فيكون من عموم المقدر دون التقدير ولذا يقولون عموم المقدر لا ينافي
عدم عموم التقدير وان لم يشتهر شيء من المتعدد كما في قوله رفع عن امتي تسعة الخطا والنسيان
فلا يصح الا بتقدير وهنا تقديرات يستقيم بها الكلام كالعقوبة والضمان وغيرهما كالمذمة والملامة
والحساب والعقاب الاخروية وغيرهما كالحسن والندامة ولم يشتهر شيء من ذلك من قبله بخلاف
الخمر لاشتهاره قبله بالشرب فقد اختلفوا في التقدير في مثل ما لم يشتهر ايتعدد فقيل تقدير الجميع
ما يصح ويصح فالمعنى رفع جميع ما يترتب على عمل الشيء الواقع خطا وقيل بتقدير واحد مما يصح ويصح
فيكون مجملا بالنسبة الى المقدرات ويجري الاصل ولا يحكم بخصوص واحد الا بشاهد وعنونوا
البحث بان المقتضى يعم ام لا ثم منهم من قيده بصيغة الفاعل واراد به الخطاب الذي يتوقف استقامته
على التقدير ومعنى عمومه عموم الحكم الذي تضمنه في المقدرات التي يستقيم الكلام بها ومنهم من قيده
باسم المفعول واراد به المقدر الذي يتوقف كما في منتهى السؤال ومعنى عمومه شموله لجميع افراده ومنهم
من اطلق لكنها من اختار العموم بانه اذا تعذرت الحقيقة تعين اقرب المجازات اتفاقا وقد يكون
الاقرب لفظا عاما فيجب تقديره … ولا يلزم منه عموم المقتضي بالكسر اي عموم التقدير
هو البحث بل عموم المقتضى اي المقدر … بان التقدير لا بد منه وليس بعض المقدرات اولى فيجب تقدير
الجميع فان تقدير البعض المعين تحكم بلا دليل والتقدير عمها موجب للاجمال الموجب للالغاء احتج
من اقتصر بالبعض بان الاضمار خلاف الاصل ومع الضرورة يجب ان يقدر بقدرها وهي تندفع
بالبعض دون الاخر وبان تقدير امور متعددة متعاطفة غير معهود فان قلت بقدر ما يشمل
الجميع قلت فهذا عموم المقدر لا عموم التقدير والنزاع فيه ومما يقال الاصل ما عليه المقتصر فلان
الاصل اباحة الانتفاع بالخمر مثلا من جميع الوجوه والاصل عدم ترتب الاثار على الاساءة فيتقدر
بالقدر ومحل الحاجة والجواب عن اول ادلة الاولين بان النزاع لم يقع في مجازات متفاوتة
قربا وبعدا كي تعين الاقرب بل في محذوفات متفقة في اداء الغرض وتصحيح الكلام متفاوتة
في القلة والكثرة بحسب المعنى وان تساوت في اللفظ فتعين الاول اقتصارا فيما خالف الاصل
على المتيقن ومحل الحاجة ومنه يعلم الجواب عن دليل اخر منهم نعم لو كان النزاع في اعتبار ما
يستقيم به الكلام باي طريق كان اضمارا او مجازا مرسلا هل المعتبر الكل او البعض فيتعلق النزاع بان
هذا المذكور مجاز في الكل او البعض وبان مفاد الكلام من حيث هذا ماذا يعتمد ذلك حتى ادعى
العلامة ان محل النزاع مما لا يصح فيه الحقيقة ولا المجاز المرسل والتزام اذا دار الامر بين المجاز

السؤال والاضمار فقدم الاول واما عن الثالث فبان الاجمال وان كان خلاف الاصل لكن وجب المصير
للتخلص من كثرة مخالفة الاصل بزيادة الاضمار وتقدير اشياء كلها خلاف الاصل فكان اقرب فتم
واعلم ان الاقتضاء من قبيل المنطوق غير الصريح دون المفهوم كما ظن بعض لاستلزام المفهوم
صحة المنطوق والمفروض بطلان المنطوق بخلاف المنطوق غير الصريح فانه لا يستلزم صحة الصريح
بل ربما يستلزم بطلانه والا لم يعدل عنه فتم ثم اعلم ان الذي يلوح من مطاوي كلام القوم وصرح
به جماعة ان من يقصد العموم يقدر الفاظا متعددة بحسب العلل المعتبرة والمانع يمنع ذلك حتى
ومتى قدر لفظا واحدا لم الجميع حتى يكون من عموم المقدر او يحمل اللفظ المصرح به مستعملا في
ذلك المفهوم العام على طريقة المجاز خرج عن محل النزاع ومقتضى النظر ان علة النزاع والشرف
عقد الباب عموم النزاع في الكل لكن الغرض استعلام المراد بمثل هذه الخطابات واستنباط الاحكام
بالاستدلال والحكم كما يختلف بعموم التقدير لاستلزامه تعلق الحكم بجميع العلل كما يختلف بتقدير
العام وبجعل اللفظ مجازا فيه فانه يستلزم ايضا تعلقه بالجميع فالمنع لمنع الاول واجازة الاخر
على انه لا يبقى عند التحقيق مثال تنازع فيه بخصوصه لجريان الاخرين في كل مثال يضرب في الباب ثم فيه
جدا فانه صعب جدا **حقيقة** الفعل المتعدي الواقع في سياق النفي والشرط اذا ذكر مفعوله
كان اكل الخبز او لا اكل شيئا فلا اشكال في خصوص الاول ولا في عموم الثاني ولا تأثير نية الخصوص
فيه حتى لا يحنث بغير المنوي وان لم يذكر مفعوله فان اشتهر في شيء او دلت القرينة على خصوص شيء
فذاك والا فالامامية واكثر الاشاعرة بل من عدا ابي حنيفة على العموم وانه في حكم المذكور فتؤثر نية
التخصيص. وابو حنيفة انكر العموم مطلقا كما نقله جماعة وهو مقتضى الاطلاق عند نقل الخلاف وعلى
هذا لا يحنث بشيء لان المحلوف عليه الماهية بشرط عدم القرينة كما في الاحتجاج وانما انكر العموم اللفظي
دون العقلي اللازم من تعلق النهي بالطبيعة على ما حكاه جماعة ولما توقف نية التخصيص على العموم
اللفظي افضى انكاره الى انكار تأثيره فيحنث بغير المنوي ايضا لكونه في حكم العدم والاصل في النزاع ان
المتعدي قد يكون مستقلا كما في يوم تجد كل نفس ما عملت من خير وقد يتركه وينسى حتى يصير المتعدي
بمنزلة اللازم فلا يحنث بغير المنوي كما في قوله والله يعلم وانتم لا تعلمون وكلاهما شايعان ولخلف الطائفتين
الكلام منهما عند الاطلاق فمن استظهر الاول كان مثله في حكم المذكور واثرت فيه نية الخصوص ومن
استظهر الثاني منع دليلا والحق في النفي اقتضاء الطبيعة يتحقق بانتفاء جميع الافراد وفي الشرط الى تحقق
يتحقق كل فرد فاذا علق شيء عليه لزم بوجود اي فرد كان سواء كان في معنى النفي مثل ان اكلت فرقبة حر

طالق او لا نحو ان اكلت فانت حر وهذا رد على من منع العموم مستندون من نقل من المتاخرين ودليل
ابي حنيفة ان المنفي قولا الحقيقة الاكل من حيث هي مجردة عن قيد الوصف والتعدد فلا يقبل
التخصيص والماهية لا بشرط وان لم ينافي التعدد في الواقع والخارج لكن اعتبارها غير مشروطة
ينافي اعتبارها مشروطة بالفردية والتعدد وحكى الجمع عن ابي حنيفة بما حاصله ان نية الخصوص انما
في الملفوظ وليس الا الماهية وهي غير قابلة او في غيره وهو وان جاز عقلا لكن قام الدليل الشرعي على
بطلانه للاتفاق على منعها في الظرفين ولا فرق بينهما وبين المفعول به فيقاس عليهما والجامع نية
الاحتياط والحق ما عليه اهل الحق تحقق العموم بتوجه النفي الى الطبيعة وثبوت التعليق عليها والرجوع
بالخصوص ليس نفس حقيقة الحدث لا بشرط ليتأتى ملاحظة القرينة بل الى المفعول المقدر بل الحقيقة
لها ملحوظة بشرط القرينة لان المنوي كالمذكور فالمتعدي المطلق هو الماهية بشرط القرينة الا
ان تشهد قرينة على عدم ملاحظتها كما في زيد يعطي ويمنع وتوقف صحة نية الخصوص على كون
العموم لفظيا مجرد دعوى مع ان المقسم ملحوظ في مفهوم التعدي دون الظرف ولذا قيل المتعدي
ما لا يعقل الا بمتعلقه فحيث لم يذكر كان منويا مقدرا لا متروكا منسيا والمقدر كالملفوظ و
قياسه على الظرف باطل لجواز عدم خطوره بالبال بخلاف المقسم اذ لا يعقل المتعدي الا به ثم الاجماع
المدعى في الظرف ان كان على عدم العموم فهو ممنوع بل العموم ثابت بالنسبة الى كل قيد ظرفا وآلة و
سببا ومصاحبا وحالا فعند تعلق النفي بها بالطبيعة قضى بانتفاء الجميع على جميع الانحاء وان كان
على عدم صحة نية الخصوص لعدم كون عمومه لفظيا فهو ممنوع ايضا وانما هذا الاحتياط ان كان
للمتكلم فهو اعرف بما نواه وان كان للقاضي فان كان للدال على دلالة اللفظ دون الارادة فاللفظ دال
على العموم والعموم لا يستلزم الخصوص فكيف يستدل باستلزام نية الخصوص على عدم العموم فربما منعه
المانع مع ان صحة الخصوص مع الحذف اجلى من صحته مع ذكر المقسم لانه مع التصريح ادل على العموم وابعد
عن التخصيص وحديث منافاة التقييد للاطلاق غير مسموع لجواز اجتماع اللا بشرط بشرط شيء بخلاف
بشرط لا **حقيقة** قد نقل عن الشافعي ان ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال
ينزل منزلة العموم في المقال وقد حكي عنه ان حكايات الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال
ويسقط بها الاستدلال وقد تعارض بينهما فتم ارادوا بحكاية الحال فالاول ما يحكيه السائل من الحال
الواقعة كما يسئل ان قال انا افطر في شهر رمضان فانه افطر بشيء خاص وعبر عنه بلفظ عام وذلك
يقوم الاحتمال بخلاف قول الاعرابي واقعت في شهر رمضان فالافطار المسئول عنه عام والمراد بترك

الاستفصال فيه ترك الاستفهام عن المسؤل عنه في تلك الحكاية واحترز بقولهم مع قيام الاحتمال
عما لم يقم فيه احتمال مثل ان يقول لمن يبيع الثمرة قبل بدو الصلاح اجتنب هذا فانه فاسد
ولا يتعدى الى المحتمل بخلاف ما اذا سئل عن بيع الغرر فقال فاسد فانه يجري فيه ترك الاستفصال
واعلم انه قد استمر طريقة اهل المحاورات على انه اذا سئل عن حكم شيء بقدر مشترك بينه وبين
غيره او عن حكم القدر المشترك وكانت الافراد مختلفة في الحكم يعود المسؤل ويقول عن ايها
تسئل كما تسئل نقول لابي جعفر اسمع يحيى بن اكثم حيث بعثه العباسيون للسؤال الصعب فيستحق
عنه الوجوه فسئله عن محرم قتل صيدا فقال في حل او حرم عالما او جاهلا عمدا او خطأ صغيرا
او كبيرا عبدا او حرا مبتدأ او معيدا من ذوات الطير او غيرها من صغار الصيد ام كبارها مصرا
او نادما بالليل في وكرها او بالنهار عيانا محرما للعمرة او مفردا للحج فانقطع يحيى وبهت وربما فصل
مبتدأ من غير سؤال وهذا عادة الناس قديما وحديثا في كل الالسنة وفي جميع مقام وعلى كافة حال
وان كانت الافراد متفقة ترك المسؤل الاستفهام عن خصوص المسؤل عنه فلا يكاد الاستفهام
يخرج عن غبي فضلا عن بليغ فجعل هذا ترك السؤال دليل عموم الحكم لسائر الافراد يجري كلام الحكماء و
كل اذا امر بمثل ذلك واخبر وهذا مراد الشافعي من فقرة ترك الاستفصال الى آخر المقال وعليه
المشهور وذهب الامام الى انه بحكم العموم وعليه شارح البرهان وغيره وقيل قد نفى ذلك بعض و
عبر عنه بالفقرة الثانية حكايات الاحوال الى آخر الاستدلال والمراد ان حكاية الحال ان لم يتطرق
اليه احتمال كما في سؤال الاعرابي عن المواقعة صح الاستدلال به على خصوص المسؤل عنه وان قام احتمال
كما في افطرت شهر رمضان سقط الاستدلال به لتحقق الاجمال باحتمال اختصاص الحكم باحد
الامرين او الامور ونسب هذا الى الشافعي ايضا ولذا اختلفت الكلمة فيه فقيل له قولان وقيل
على الجمع بينهما وان له قولا واحدا مفصلا وهو ان الاحتمال المرجوح غير مؤثر والمؤثر هو الراجح
ان كان في محل الحكم دليلا لا يقدح كحديث غيلان حين اسلم على عشر نسوة قال امسك اربعا
وفارق سائرهن من غير سؤال الجمع والترتيب وهو مراد الشافعي بالكلام الاول وان كان في دليل
قدح فهو المراد بالكلام الثاني منه والحق ما عليه الاول لاستمرار الطريقة وجريان العادة بصرف
الكلام عنه صرفا عن ان المستقرة مع ان الانسب بحال الشارع ضبط القواعد الكلية وتعليق العموم
ترك الاستفصال وجوه الاول كونه بنفسه دالا على العموم بحسب الوضع اللغوي كما في حذف المفعول وترك
الاسلوب فيلحقه التاخير وترك التقييد بالشرط وغير ذلك مما يفيد المعنى ولم يكن بخصوصه لفظا قرارا

بل يستفاد المعنى فيه بحسب الوضع القانوني والدليل على العموم فهم العموم عند الاطلاق وجرى العادة به ونقل
اكثر اهل اللغة عليه الثاني العموم بالدلالة الاقتضائية لانا نقطع عن حال المجيب اذا لم يكن الحكم عاما
يكون مختصا ببعض اقسامه لما اجاب بما يعم كما هو المقرر في المحاورة وطور اهل العرف فمقتضى عادة كلام
الثالث الدلالة العرفية حيث ذكروا القدر المشترك ويقصد منه العموم ولا يخصونه ببعض دون بعض
الرابع الدلالة العقلية لان الحكم ان كان خاصا ويوقع المخاطب في العموم يكون اغراء بالجهل والباطل
وربما يورث الكذب المجيب فالعقل يحكم بالعموم فتم فيه والخامس العموم بحسب اسناد الحكم الى الاعم
فيوجد كلما يوجد الا ان يثبت التخصيص السادس العموم للاطلاق لاسناد الحكم الى المطلق وترجيح بعض
على بعض ترجيح من غير مرجح واسناد الحكم الى فرد ما مبهم وطرح الكلام الحكيم وهذا اذا لم يثبت عمومه
لغة وعرفا السابع الاعراض عن الجواب الخاص الى العام وليس تغيير الطور الا لنكتة واقربها في المقام العموم
هذا كله ان وقع السؤال عن شيء فترك المجيب الاستفهام عن اقسامه وترك التفصيل ايضا وهذا بشرط
ان لم يكن هناك فرد غالب شائع ينصرف الذهن اليه وبشرط عدم كونه في مقام حكم آخر فتدبر فيه جدا
ولا دخل لعلمه بحال السائل الا ان الخطاب بصدده للعمل فاذا دل على الاعم كيف يحمله السائل على الاخص لكان
علمه ببعض وان هذا الا تغرير وارادة من اللفظ خلاف ظاهره من غير دليل وليس علم المخاطب بان
المتكلم علم بانه يعلم وان علمنا بان السائل يعلم علمه بعلمه وجميع من سئل لا يعلم ان الامام يعلم كل شيء
مع انه ان شاء علم والاصل عدم علمه فان علم المعصوم حادث وكل حادث مسبوق بالعدم ولا ينقض
اليقين الا بيقين مثله مع انه مأمور بالظاهر ويتكلم بلسان قومه ويحمل كلامه على مجرى اهل العرف والعادة
وعلى فرض علمه والتكلم بعلمه وعلم السائل به وعلمنا بهذا فالظاهر مطابقة الجواب للسؤال فان كان السؤال
بالقدر المشترك يرد الجواب عليه على قانون حسن المحاورة وطور التكلم وربما يجري هذا في غير مقام السؤال
وورود خصوص الواقعة كما في قضية ابي غيلان ولم ينطبق هذه الصورة العنوان وانما ينطبق على الترك
في مقابلة السؤال وافاده يؤثر العلم بالعلم في نفي العموم لا يؤثر احتمال العلم بطريق اولى ولو عارض احتمال
خلاف الظاهر الاصل لبطلان التفاهم ومن نفى العموم على الاطلاق فقد كابر الوجدان وخرج عما استقرت
عليه الطريقة فان المدار على الظاهر المتبادر واحتمال اقتضاء المقام الاجمال لا يعارض الظهور الا ان يشتهر
العام بخاص كالافطار بالاكل فيترك الجواب عليه الثاني قضايا الاحوال والاعيان وهي عبارة عن القضايا
التي يحكيها نقل الصحابة وليس فيها سوى مجرد فعل او فعل من تعلق به الحكم اقره عليه او امر فيه بلا مر
مع احتمال وقوع ذلك الفعل على وجوه شتى فمن فعله ترديده ما عن اجنبية اقر على نفسه اربع مرات

فاربع مجالس وصلوته على النجاشي ان حملت غير الدعاء مع النية وتكبيره سبعا على حمزة ومن الثاني
مشي ابو بكر الى الصف مع عدم امره بالاعادة وقال لم زادك الله حرصا ومن الثالث ان رجلا افطر
في شهر رمضان فقال لا اتعد وهي التي يعبر عنها بقولهم قضية في واقعة ومع لواحقها المستفاد من فعله
او تقريره او امره لا يعم جميع الوجوه المحتملة بل يحمل على صورة منها فالاول على وقوعه اتفاقا والثاني ان
تلك الخصوصية للنجاشي والثالث انه للحمزة والرابع ان المشي لم يكن كثيرا وان احتمل الكثرة والخامس
كان الافطار بامور الاشتباه والفارق بينه او بين ترك الاستفصال ان اشتمال القدر المشترك
بين المحتملات كان تعقل للتعلق بسؤال او بمشاهدة كما اطلع تحت زيد على اكثر من اربع والامر
او انهى القضية في واقعة يتعلق الحكم فيها بعين الواقعة وخصوصها لا يعلم انه لما حكم حكم بفعله او قوله
او تقريره على العين لا القدر المشترك ولا يمنع الاحتمال كقوله لمن دعا ان افطر كفر فحكمه على خصوصية
ما علم من شاهد من اكل او جماع الا انا لا نعلم بما علقه هذه الخصوصيات وكذا تقريره لابي بكر بكثرة
الفعل او قلته في شيء فان فرضه يشير باخبار مخبر بالقدر المشترك لم يكن من قضايا الاعيان
وكان من ترك الاستفصال والحاصل تعلق الحكم بالقدر المشترك في ترك الاستفصال وبالخصوصية
الواقعة في قضايا الاعيان والاحوال ثم المدار في كل من البابين على الظهور والا كان حمل الامور بعيدة
بعيدة كل منهما بالخاصة والاطوار [illegible] الشاهد [illegible] الغالبة فان قلت
قاعدة الشافعي مذهب [illegible] الضابطة اذا كان المتعلق فعلا كثر [illegible] والصلوة على النجاشي
فنقول قد عد [illegible] فيتبع الا ان يقوم مانع من اجماع ونحوه قلت الغرض فيها ان يتعلق الحكم بالخصوصية
فلا يتخطى الى غيرها من الخصوصيات المتنازع فيها الا الى القدر المشترك والتاسي في مثل هذه الخصوصية
وايضا قيام دليل آخر على متعلق محل النزاع من قاعدة اخرى لا يقدح هذا وقد يعرض فيها العموم من
جهات اخر وقرائن حالية او مقالية فلا تغفل **حقيقة** العدلية والاشاعرة عند الحنابلة ان
ما وضع لخطاب المشافهة مثل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس خاص بالموجودين عند الخطاب والتكليف
بالمعدومين عند بلوغهم بالادلة الخارجية من الكتاب والسنة والاجماع بل الضرورة من الدين
عند العدلية الا انه عند الاشاعرة يتعلق التكليف التنجيزي لهم فالاول كما تقدم في بحث الامر بلا تكليف
شرعي عندهم الا بالمعدوم لقدم الكلام النفسي وصدور الخطابات لحاصلة للاعلام بالقديمة
الا ان الكلام النفسي عند شيخهم ابي الحسن بسيط غير منقسم الى امر ونهي او اخبار كسائر الصفات
الزائدة القديمة ورفع لنا الحنابلة بالتزام المعدومين فلا يحتاجون في ثبوت التكليف بدليل خارجي وقالوا

بقدم

بقدم الكلام اللفظي كالكرامية والحشوية احتج العدلية بقبح خطاب المعدوم وبان الخطاب لغة
لا يتحقق الا بالنسبة اليها او منها المخاطب وعند فقده لفقد السنة المتوقفة عليه والبائنة التكليف مشروط
بالفهم ولذا امتنع تكليف الغافل الصرف والنائم حين نومه والصبي والمجنون وايضا الالفاظ موضوعة
للحاضر بحكم نقل الوضع والتبادر وصحة السلب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود فلا يحمل
ارادته ولا يجوز التعدي [illegible] واحتج الاشاعرة بالقطع لعدم التعلق بهم وكون الخلاف مكابرة و
بامتناع تعلقه بالصبي والمجنون فبغيرهما بطريق اولى واحتج الحنابلة بالكتاب والسنة والعقل
والاجماع منها آية وما ارسلناك الا كافة للناس وقوله ارسلت الى الاحمر والاسود وقوله لينذركم
به ومن بلغ وقول لبيك عند قرائة بعض الآيات ولانهم ان لم يكونوا مخاطبين لم يكونوا
متعبدين لان العلماء في عصر الصحابة الى يومنا لم يزالوا محتجين على اهل الامصار والاعصار
بالخطابات من غير نكير واجيب بان الارسال لهداية الكل اما بنصب الادلة على الحكم او نصب الادلة على
المشاركة في الحكم وكذا التعبد ويمكن بكلا الطريقين ولا دلالة للعام على الخاص وتبليغه ليس على
سبيل المخاطبة وايصاء الموجودين بابلاغ المعدومين ثبوت التكليف عليهم لا يوجب الخطاب الى
المعدوم وفي الاجماع من جهة ان الخطاب يتوجه اليهم بل لاثبات مثل الحكم فيما حصل وبغلظ المشاركة
بالادلة [illegible] انفسهم ونظير ذلك في الفقه كثيرة [illegible] من الاستدلال بثبوت الحكم لا ثبوت شموله
لا نفسهم [illegible] ويدل عليه الاخبار والانذار في الحكم ولذا قال ومن بلغ وقول
لبيك [illegible] وهو من باب الوعظ والتوصية والاحتجاج بالخطاب كالنص على من
خوطب فكذا على المساوي ثم منع المانعين على الاطلاق او لغير المتصل المتحمل للموجودين والغائب كالمعدوم
اولا والمتنازع فيه انشاء الخطاب او يعم الوضع كما في الكتب من الوصايا والمواعظ ويختص بالتنجيزي او
يشمل التعليقي ومخصوص بالاستعمال حقيقة او شامل للتجوز وقد اضطربت كلمة القوم فمنهم من
حكى المنع في المنضم والمتفرد ومن يخصص بالثاني ومن يخص بالمعدوم ومن يخص النزاع بالتنجيزي ومن
عمه اما لعدم العلاقة او فقد القرينة او منع العادة ومن خص بالتداعي عمه بما يشاء [illegible] فلابد من
تحرير محل النزاع والنزاع فالكلام في عدة مقام **المقام الاول** في ان المتنازع فيه مطلق المعدوم او
او المنفرد وجعل المنضم الى الموجود كثير من ائمة الفن كالعلامة والحاجبي والعضدي على الاول وهو افهم
الشهيد والاسنوي مصرحا بالاطلاق ومعه ونسب الشهيد اطلاق المنع الى اصحابنا واكثر اهل الخلاف
ومن قال بالمنضم تابع الحنابلة ولعله نشأ من ملاحظة المعدوم مع الموجود كما نقول انتم ايها الاشاعرة

تقولون بتعدد القدماء وانتم معاشر بني هاشم اهل العفو والرحمة وانتم يا اهل الكوفة مجبة الغدر
لا تريد منها قصر النسبة الى الحاضرين بل تريد الطائفة واهل البلد بل ربما رمت الحاضرين بافعال
الماضين كما يقول العلوي للاموي انتم قتلتم آباءنا وما هي الا من جهة توجيه الخطاب الى المعدوم
والموجود معا اما حقيقة او مجازا فلا وجه لمعرفتهم بل الوجه ان يخص بالمنفرد واجيب بان المخاطب
الحاضرون والمخبر عنهم وغيرهم والمعوانت وقبيلتكم على كل ما اخبر انتم عن الكل مجازا للتغليب ورمي
الاواخر بما فعل الاوائل مجاز عقلي وباعتبار رضاهم بفعل ابائهم كما في الخبر الا ان التغليب جرى في الكل
مجازا مثل بخلاف الخبر والامر لا تقتضيه التغليب بقاء ما يغلب عليه على ما هو عليه من العدم و
التغليب يصحح الاستعمال والمعدوم باق على عدمه فيستحيل نداؤه بالامر ونحوها يجاب بان
ليس المراد الحاضرين فقط بل جعل غير الحاضر كالحاضر لديك لكن لا من حيث انه معدوم وملحوظ على ما
هو عليه من العدم كما هو قضية التغليب بل من جهة انه حاضر ولذلك لحضور بعضه والاشتراك
الباقين لهم في المنافع والمضار ورضي الباقين بفعلهم ثم لما حضرت القبيلة لديك خاطبهم واخبرت
عنهم او امرتهم بما تخاطب به لو كانت حاضرة حقيقة بصيغ الخطاب مستعملة فيما وضعت له اعني
الحاضر فلا تجوز في لفظ الخطاب ولا في توجيه الخطاب بل التجوز بجعل ما ليس بحاضر حاضرا وهو مجاز عقلي
كما يذهب اليه السكاكي في سائر المجازات او تنزل الحاضر من القبيلة منزلة القبيلة للاشتراك في النفع
والمضار ورضي كل بفعل الاخرين وخاطبته بما يخاطبون لو كانوا حاضرين واجرت عنه بما تجريه
عنهم وامرتهم بما تامرهم به فالتجوز في الخطاب لا [illegible] وحمل الحاضر فحسب والتجوز في اطلاق
اسم المجموع على البعض الا ان هذا بعيد لان الظاهر عدم ارادة قصر الخبر والامر على الحاضر مضافا الى ان
المعدوم الذي اعتبرتم هنا ما وجد ثم عدم كونه في حكم الموجود بصدور الآثار المذكورة المتصحح
لها الخطاب والنزاع في المعدوم الذي لم يوجد بعد فتم الا ان يتوقف ان وجود هذا المعدوم بصدور
الآثار المذكورة في الخطاب منه يدفع الاستقباح وينزل منزلة الحاضر بل قلنا بان المعهود المعلوم من
الاستقراء التجوز في خطاب المشافهة في هذا القسم من المعدوم دون ذاك وليس المراد اشتراط نقل
الاحاد المجاز بل اشتراط عدم ورود المنع والاباء واما المنع وارد مضافا الى ان المجاز يتوقف على
القرينة والخطابات الواردة في عصر النبي لا يصل الى الكل الا ان كان اشتراك التكليف كان ظاهرا في
الامر ومعارفهم لا يدل على ان المراد بالخطاب الجميع فلا يخاطب واحد بحكم ويشترك الباقي في اصل الحكم
بدون كونه مرادا من اصل الخطاب فالاشتراك بالدليل الخارجي وحيث ظهور ارادة الكل منه ممنوع انما

هو

هو في القبيلة الحاضر بعضها والغائب باقيها ليصل الخبر اليهم ويعلمون عند الحاجة **المقام الثاني**
في حكم الغائب عن مجلس الخطاب النبوي ومهبط الوحي الالهي حكم المعدوم لتحقق الموانع المتقدمة
والقبائح السالفة وصرح به جماعة فان قلت المنشئ للخطاب هو الله العالم الحاضر لديه الموجودات
ونسبتها اليه تم على حد سواء ليس بعضها اقرب اليه لاحاطته بالكل وانما ذلك حيث يختص المتكلم
بمكان دون مكان تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فالوجه التحصيل بحسب المتكلم لا الاطلاق المنع
قلت لا يحسن الخطاب بمجرد احاطة المتكلم بالمخاطبين وحضوره بل يتوقف على امور منها
كونهم بحيث يسمعون ويعقلون ومن ثم قبح الخطاب بما لا يسمع ولو بصوت خفي مع [illegible]
المخاطب او بما لا يفهمه كان يخاطبه بغير لغته ومعلوم ان كلامه تم يجري على طور حكايته والحضور
والغيبة يعتبر بالنسبة اليه فمن غاب عن مجلس الحاكي والتالي يجري حكمه فان قلت توجيه الخطاب
الى الغائب المنضم الى الحاضر في كلامهم كثير تقول لمن حضرك من بني تميم ارحلوا يا بني تميم
وتريد القبيلة لا خصوص الحاضر فتغلب الحاضر على الغائب مما لا يستراب فيه قلت قد تقدم
الجواب عنه ومثل انت وزيد تجلسان كذا تغليب نزل القبح بسبب الانضمام لظهور ان
المراد انت تجلس وهو يجلس فغلب الحاضر **المقام الثالث** في الفرق بين انشاء الخطاب
وغيره لا ريب ان الخطاب المتنازع فيه هو المنشأ للمشافهة والمواجهة على ما يشهد به العنوان
والتبادر عند الاطلاق دون الخطاب الموضوع ليعمل به كالوارد في النصائح والوصايا المودعة
في الطوامير والخطب والمواعظ والعلوم المودعة في الكتب فانه ليس بخطاب وفي المعنى خبر جئ
بصورة الخطاب اهتماما بمن تريد نصيحته وتعليمه معينا او غير معين واكثرها يعم المعدومين
والحاضرين من هذا القسم فلا وجه لجواز التوجيه الى الغائب كالمعدوم للقبح الوارد والحنابلة
نازعوا في خطاب المشافهة الحقيقية لا الصورة المجازية الخارجة عن نفس الخطاب فيجوز في ما
دون الباقين وهذه النسبة محتاجة الى التعلق بالحاضر والتخلص به لا يحتاج قياس مع الفارق
وان جعل احد الامثلة من خطاب المشافهة الحقيقية يرد القبح فيها ايضا فالخطابات الشرعية
ان كانت انشاءات فيرد القبح في توجيهه الى الغائب كالمعدوم وان كانت اخبارا او وضعا فهو
خلاف وضعه ووضعها العرفي ولا دليل له ولا مصحح كما عرفت وان كانت بالنسبة الى الحاضر انشاء
وغيره وضعا فيلزم التعيين للمتناقضين بلفظ واحد واستعمال الواحد في المتعدد والتنجيز و
التعليق بلفظ واحد والكل باطل **المقام الرابع** ان المتنازع فيه ما يعم التعليقي او يختص بالتنجيزي

الحق الاول ان التنجيزي ما كان التكليف فيه منجزا كالقول للواجد حج والتعليقي ما كان معلقا كما تقول
للعدم ان استطعت فحج فالمخاطب بالتعليقي وان كان بالفعل غير مكلف لكنه بالفعل مخاطب فلا فرق
اذا من جهة الخطاب وكما يجب الخطاب هناك يجب هيهنا ولما امتنع الخطاب بتنجيز امتنع تعليقا
لاستوائهما في استلزام المواجهة فالطلب يقتضي التكلم مع الموجود ولا يصير المراد اعلام الموجود بان
المعدوم يصير مكلفا به حين وجوده وبلوغه حد الطلب عنه بالفعل بالاتيان اذا وجد وا
وليس هذا من قبيل انت وزيد تفعلان كذا ولو سلمنا يصير الخطابات الشافهة الشرعية كلها
مجازات او الجمع بين الحقيقة والمجاز في استعمال والخطابات الشرعية لا تتعلق بفاقد الشرط حتى يتطرق
اليه التجوز ايضا مع ان التعليق بالنسبة الى العالم بالعواقب مشكل معناه الى ان الاصل في الواجبات
المطلق والمنجز حتى يثبت التعليق متصلا او منفصلا ولم يثبت والاشتراك في اصل التكليف وكون
الرسول مبعوثا على الكافة لا يوجب كون من الخطابات ثلاثا نقول بمخاطبة المعدوم لا حقيقة ولا مجازا
بل نقول بالاشتراك في اصل الحكم بالدليل الخارج من الاجماع والضرورة والاخبار المتواترة وليس من
باب الكتابة للقائل بالخطاب لان الكتب موضوع لان يصل فيفهم الموجود المطلوب منه ويعمل به مشابهة
الوصية ولا يخاطب المعدوم حتى يرد النقض ويظهر الثمرة في كونه مخاطبا او مشتركا ايفهم الخطاب
والتبعية للحاضر او الاستقلال فليس لهم التفحص عن اصطلاحهم بل لا يجوز بخلاف ما لو اختص
بالحاضر حيث للمتاخر التحري في تحصيل فهم المتقدم واجراء اصل عدم السقط والتحريف والنقل و
شبهها وايضا شرطه ان يكونوا من صنف واحد كما في صلوة الجمعة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فلا يجب على الغائب
لو غلا يمكن الاستدلال باطلاق الاية على وجوب صلوة الجمعة الثابتة لواجد النبي [illegible] والساخت لانهم
في الصنف والوصف العنواني ونحوه ان فتح هذا الباب [illegible] هذا الاحتمال [illegible] اساس
الشريعة [illegible] السلطان في الجمعة من دليل خارج لا ان يورد [illegible] الغائب [illegible] حضور السلطان
للحاضر فتامل فيه [illegible] قد حققنا في المبادي ان الحكم [illegible] الوصف العنواني [illegible] مقتضى الاشتراك ان
الغائب لو كان في حكم الغائب واتصف بوصف لا اشتراك في حكمه وبالعكس وبينهم فرق
من جهة تمكنهم من الحكم خصوصية اصطلاحهم وقد بينا في المبادي تحقيق ذلك
فارجع اليه العام المخصص في ان الممنوع لعموم الحقيقة والمجاز والاطلاق كلها [illegible] بعضهم النزاع
بالوضع والحقيقة دون الاستعمال والتجوز [illegible] شارح الشرح [illegible] ايضا شايعا
بطريق التغليب [illegible] في ذلك [illegible] عليهم ان توجيه الخطاب

الى المعدوم قبيح وان المخاطبة نسبة لا بد لها من طرفين مخاطب ومخاطب لو صح لما وضعت
ليستعمل في خطاب المشافهة دون غيره فتم وان تعلقها بالمعدوم ان كان كتعلقها بالموجود
فقد احال اولا يعقل بالنسبة اليهم الا على وجه التعليق على اجتماع شرائط التكليف عندنا الى
العمل بالوجوه فقد احال اذ لا يعقل بالنسبة اليهم الا على وجه التعليق على اجتماع شرائط التكليف
عندنا انما العمل عندهم وان عكس خالف الوجدان فان تنجيزه بالنسبة الى الموجود المكلف لدى
الطلب والتوزيع غريب سيكرر حيث يتعلق بخطاب واحد مخاطبين واراد به معنيين مختلفين
حتى صار بمنزلة طلبين في احدهما افضل الاداء والاخر عند جمع الشرائط فان كان حقيقة فيهما
فاستعمل المشترك في معنيين وان كان ظاهرا في التنجيز فجمع بين الحقيقة والمجاز وادعاء انه
يستعمل في القدر المشترك والخصوصية من خارج دعوى من غير دليل خلاف الظاهر والقاعدة
والمحاورة القول في الخصوص وفيه حقايق حقيقة التخصيص قصر العام على بعض ما
يتناوله سواء اريد به الجميع ما يتناوله ثم اخرج كما في الاستثناء او اريد به البعض ابتداء كما في
التفصيل للفظي والاول اكثر [illegible] باخراج ما يتناوله [illegible] الخطاب احتاج في تناول
الكل الى عناية [illegible] الاجزاء والمراد بالتناول ما [illegible] ونفسه بحسب الدلالة والارادة الظاهرة
دون القصد الحقيقي حتى يرد التناقض فان القصد يحصل بعد تمام الكلام والمرام وملاحظة الحقل
والحال والقرائن في المقام فان الكلام الحواري [illegible] على خصوص الاغراض كالسبعة ونحو ما يظهره
وغيره ثم يخرج الغير استيفاء للنكت المطلوبة كالتخلص عن التعدد او التعسر في اصل ادا المراد او لعدم
تناهيه او عدم حصره اما عادة او بحسب المقام مثل ما رايت احدا او التفصيل بعد الاجمال ودفع
ايهام التجوز والتسامح مثل عشرة الا ثلثة لمدلول العام عشرة كالمراد منه والمقصود من الحكم
سبعة كالحاصل من الجمع فالاخراج من المراد المدلول عليه ينتهي امر الكلام الى اصل المرام ولهذا الطول
من التعبير فوائد ونكات [illegible] اليه الحاجة وقضى بها العادة واقتضته الحكمة واعتبره واضع اللغة
وتابعه مستعملو الكلمة والكلام ولا بدع في ذلك فرب مراد من احاد الكلم غير مقصود من الكلام
كما في اول المتقدم وصلا وتوخره اخرى وانت صنفت في الغيرة [illegible] المقصود من الاول بيان التحير
والثاني الاطلاع على تصنيفها وانشاء المدح عليه مع ان المراد من احاد الكلمات معانيها الاصلية
قطعا وسيجيء تمام التفصيل ان شاء الله [illegible] على مذهب الحق في العموم بل على الثلثة الاخر [illegible] الاخراج
اعم منه بالفعل او الصلاحية فيتحقق الاخراج حقيقة لصلاحية دخول المخرج بالتخصيص تحت اللفظ

ونبتا اطلق التخصيص على قصر اللفظ مطلقا وان لم يكن عاما مصطلحا في الاستثناء من الاعداد والجمع
المعهود او ضمير غير المعهود نحو فاكرمتهم الا زيدا والضابط في صحة التخصيص صحة التوكيد مثل
ما لا يتحد بحوا اصلا وابدا ثم ويشمل الكثرة الكثرة من جهة اللفظ او المعنى كالعلل الشرعية
ومفهوم للموافقة والمخالفة كجواز بيع العرايا مع النهي عن بيع الرطب بالتمر لعلة النقصان عند
الجفاف وجواز قتل الوالد الا ان نذر مع تحريم التافيف وضرب الام اذا زنت وتخصيص مفهوم اذا بلغ
الماء كرا لم يحمل خبثا بما رواه [illegible] من الدم عند الشيخ في خبر علي بن جعفر [illegible] ومن الناس من
منع في غير اللفظ [illegible] حد الاكثر وبطلان حكم العلة [illegible] بعد المنع من التافيف
وقتل [illegible] بالنقض كالاستلزام نفي العلة او نفي مفهوم الموافقة [illegible] بلا هذا
ابطال الحكم لا اصلاح بعض ثم وخرج من التخصيص مثل النسخ لانه رفع الحكم من اصله دون القصر على
البعض ما يتناوله [illegible] خارج عما تناوله [illegible] الاستيعاب [illegible] من رفع
حكم مع ثبوت تمايز اخر فان النسخ رفع بعد ثبوت الحكم في الخارج بل بعد العمل [illegible] دون التخصيص لقبح تاخير
البيان عن وقت الحاجة ثم والنسخ يتحقق في غير الخطاب نحو حكم الاجماع واخص التخصيص
عمل الفاعل وهو لا [illegible] بما يخصص وقد يوصف به ما به التخصيص كالاستثناء مشابهة وصفا الادلة بالعمل
وبما يوصف به معتقدا كما يقال فلان يخصص الكتاب بالخبر اي معتقد صحة تخصيصه بعد اذا خص الخطاب
كان خاصا اي غير شامل [illegible] وقد يطلق الخاص على ما لا شمول له اصلا او بالجملة الخاص خلاف العام ولا ينتقض
بالمهمل اذ الكلام [illegible] موضوع يقصد به الافهام والقول بان الخاص اصلا كالانسان بالنسبة
الى الحيوان فمن الخلط بين الاصطلاحين لاهل المنطق والمناطقة فالعام الاصولي الشامل لجميع افراده فقط
الخاص فان الانسان اذا اريد به جميع افراده عام والا فخاص فلا يتصادقان اصلا والعام المنطقي ما يكون
اكثر واشمل مصداقا مما يكون خاصا كالحيوان بالنسبة الى الانسان فقد [illegible] التخصيص فقد شاع حتى اشتهر
ما من عام الا وقد خص وليس على التحقيق بل المبالغة والتاكيد فكم من عام في الكتاب فضلا عن السنة
باق متابعة قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير [illegible] عليم ولا يظلم ربك احدا ولا يظلم الناس شيئا والله الذي خلقكم وجعل
لكم الارض قرارا وغير ذلك حقيقة اختلفوا في منتهى التخصيص فالاكثر على بقاء جمع كثير من مدلول
العام وعليه ابو الحسين ومحققو المتاخرين ثم اختلفوا في الكثير فقيل ما يقرب مدلول العام كما عن الحاجبي
وقيل ما يكون غير محصور كما اليه البيضاوي ونسب الى الحاضر العلامة والمحقق والامام الرازي

وجماعة على بقاء ثلثة وجمع على بقاء اثنين وقيل الى واحد وقد نسب الى المرتضى والشيخ وابو المكارم وقال
القفال الخبر الجمع الى اقل من ثلثة بشرط ان يعلم بدليل منفصل وحكى العلامة والرازي الاتفاق على جواز
الانتهاء في الفاظ الاستفهام وكلم المجازات الى واحد وفيهنا اقوال اخر والحق ما عليه الاكثر من
بقاء ما يقرب من مدلول العام لان الالفاظ موضوعة لشمول جميع الافراد واستعمالها في غيره عند
الاكثر مجاز فلا بد بعد القرينة في العلاقة وهو هنا المشابهة يتحقق بين الكل وما يقرب منه وليس
العام كالكل لا فرد حتى يكون العلاقة الكلية والجزئية فيتحقق في كل فرد لان ذلك هو العام المنطقي
مع ان اطلاق الكل على كل جزء ممنوع وان اشتهر الجواز والاشتراط في استعمال الجزء في الكل فان من
تتبع الكلمات وتدرب المحاورات علم اتفاق الكل واستمرار الطريقة مع اختلاف اللغات و
تفاوت الطبقات على منع اطلاق ما وضع للالف على العشرة فضلا عن الكل على الواحد وامثاله
بل لا يطلقون الحيوان في غيرها من المركبات ايضا نحو اطلاق السكنجبين على الماء او الخل الا من باب
التشبيه ونحن وان لم نشترط نقل الاحاد في المجاز لكن نشترط في الصحة ان لا يعرف منهم المنع وعرفنا
هيهنا من استقراء المحاورات ولو بالنسبة الى العشرة والواحد فيشمل المنع العام بالمعنى الحقيقي
وشبهه والدفع وهم بعض من المحققين في نحو عشرة مع ان صاحب الوافية استظهر تحقق
العلاقة في العشرة لعدم تحقق جزء لها يكون هو المقصود الاصلي من وجودها مع هيئة اجتماعية وحدة
فالاجزاء المنفصلة بعضها عن بعض فلا تكون الجزء مستقلا في الوجود غالبا ومقصودا بالذات
فان قلت اذا بطلت علاقة الكل والجزء والكلية والجزئية والمشابهة كيف بقيت علاقة العموم و
الخصوص فهي معتبرة قلت هذه غير معتبرة عند المحققين ولما ادى بعض اطلاق العام على
الخاص تخيل كونه علاقة ولم يهتد الى انها هي المشابهة هيهنا ويفتقر الى قربه من العام ولا دخل لكون
احدهما الاخر لا مرين كل فرد والاخر بعضه في تقريب احدهما حتى يكون مصححا فان قلت كذلك
علاقة الكل والجزء قلت قوام الكل في الخارج بجزء بخلاف العام الاصولي بمعنى شمول اللفظ لافراده
فان عمومه اعتباري على ان شرط اطلاق الجزء على الكل ان يكون للتقسيم من وجود الجزء كونه جزء الكل
كالانملة مع الاصبع مع اعتبار الهيئة الاجتماعية لانا نمنع الاطلاق على كل جزء مركب منهما في العين [illegible]
دون الخل للسكنجبين والحاصل لا بد للمصحح ان يكون مقربا كما يشعر به اسم العلاقة ولذا لم يتعلقوا
هيهنا بعلاقة العموم والخصوص بالكلية [illegible] والمشابهة بل لنا ان نقول بناء على اعتبار علاقة العموم
هذا الصنف منه معتبر ولذا يجوز ان يقال الذي كل عالم باحاطته بانواع علومهم ولا يجوز كل [illegible]

في البستان مع كل واحد او ثلثة او خمسة ونظرت الى كل كتاب في المدرسة ونظر في امثالها فيعد مثله
كذبا او لاغيا او عابثا وان اقام القرينة حالية او مقالية فان الكذب والتخطئة عند القرينة ولا
يحمل على الجمل وعلى القول بان العام المخصص حقيقة فنقول بالمنع لاستقباح اهل اللسان استنكارهم
اما لعدم ثبوت مثله عند العرب وكون امثاله توقيفيا واما ثبوت الاباء والمنع فيه ثم لعله في كلام
حكيم وفصيح او غيرهما فهذا الطريق مطرد ومسلم عندهم ومنع صاحب الوافية القبح مكابرة على الوجدان
ونصب الدليل او القرينة لا يجدي في رفع القبح لان الايضاح المراد لا لدفع الفساد فمما لم نجد القبح
العقلي او الاباء العرفي الناشي من المنع اللغوي ثم يجوز عند جواز التسامح فيه مثل ان نظر الى الف
دون عشرين كما يقع في ذلك كل الناس مع قربا لم نرهم الا من نديم فان قلت يجوز ان يقول اخذت
من الصندوق كل ثياب وفيه ثلثة قلت هذا شمول اضافي لا حقيقي ليشمل جميع ما عد ثوبا كما في اي
يوم تخرج من الثلثة ومن ابوك من الجماعة نعم يصح ذلك في الاستفهام عند الشك بين القليلين
ولذا يجوز التفسير بزيد ام عمرو متصلا ومنفصلا اجماعا والسر بان المخصص طلب اليقين وهو
يتحقق بين اثنين فصاعدا دون التصديق حتى يتحقق في الواحد ولا يحتاج الكثرة الباقية للصحة الى
كونه غير محصور كما زعم بعض لان المعتبر قرب العام فاذا في البلد مائة رجل لم يبق وقيل نحو من مائة يجوز
الاستثناء سبعة اربعة او خمسة وغيرهما مما يقرب قطعا مع كون الاصل محصورا فضلا عن الباقي فالمراد
في المنع على الاستقباح وهو مختلف في الموارد ويجوز تبعا قرب العام حجة من قال بالجواز الى الثلثة
او الاثنين اقل الجمع فمن قال بالاول فيه وكذا الثاني والقياس باطل ثم في تعيين الاوضاع والمحاورات
وكم من فرق بين العام والجمع في الاحكام وحجة من اجاز الى الواحد غير واحد من الدليل منها جواز
نحو اكرم الناس لا الجهال والعالم واحد ومنها الواقع كان من جهة التخصيص فيمتنع كل تخصيص ومنها
ان التخصيص يجوز وليس بعض الافراد فيه اولى من بعض ... منها وجود استعمال لفظ العموم في الواحد
كما في الثلثة الذين قال لهم الناس وهو نعيم بن مسعود ومثله كثير حتى قال الشيخ اجازوا التعبير عن
الواحد بالالف كما روي ان عمر ارسل القعقاع الى سعد وكتب انفذت اليك الف فارس ومنها
العلم ضرورة من اللغة صحة الكلمة بخبر فيما يراد به اقل ما يتناوله الاسم والجواب عن الاول بانه
الملتقى ولا يعلم ان الباقي العالم واحد والا قبح والغرض بيان ذلك وان الاكرام على الاتصاف ولا يخرج عنه
الا بعد ثبوت الجهل نظير اكرم العلماء وان لم يكن الا واحدا فذلك لعدم خصوص الواحد والا منعنا
حسنه وندعي استقباحه ويرده المخاطب ويقول هل هنا الا واحد وعن الثاني بان الامتناع لفقد

العلاقة لا لكونه تخصيصا او لمنع اللغة واباء العرف عند التتبع والعرض عليهم لا لكونه تجوزا في التخصيص
وعن الثالث بمنع استعماله في غيرها بقرب لانتفاء العلاقة وليس كل غير حقيقي جائزا بل لا بد فيه قرينة
وعلاقة معتبرة وعدم اباء من العرف واللغة وعن الرابع بان اللام في الناس للطبيعة دون
الاستغراق كما في فلان يركب الخيل كما قال البيضاوي فلا اشكال او العهد كما قاله العضدي فيخ
الاشكال في اطلاق الجمع على الواحد او نقول كصاحب الكشاف والجامع جاء في ابن مسعود بلفظ
الجمع لعدم خلوه ممن يصلح كالشر من اهل المدينة فاللام للعهد الذهني وهي جماعة دون
واحد او المراد جاء القول من قبل الناس فوضع كالشر موضع كلام كما حكي عن الرماني والثعلبي
بل حكي عن ابن عباس انهم ركب بعثهم ابو سفيان وقيل ركب من عبد قيس يريدون المدينة
فشرطهم ابو سفيان حمل بعير ان ثبطوا المسلمين واعتمده البيضاوي ونسبه الى ابي علي الفارسي
اعلم ان صاحب الاتقان جعل العام ثلثة العام الباقي على عمومه والعام المراد به الخصوص والعام
المخصوص والفرق ان الثالث لم يرد شموله لجميع الافراد من جهة الحكم بل هو ذو افراد استعمل في بعض
منها قد اريد شموله والثالث مجاز قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه بخلاف الثاني فان فيه مذاهب
والثاني يصح ارادة الواحد منه اتفاقا واختلفوا في الثاني وقرينة الثالث عقلية والثاني لفظية و
الاستعمال في المتكلم وحده لفظا فيما يعم مجاز خارج عن النزاع لانه ليس من العموم والواحد اصطلاحا
انتهى مرامه ملخصا والجواب عن الناس بانه خارج عن النزاع فان اللام فيه مثله للجنس او الفرد الخارجي
مثل الذي كان معنا اس وليس المراد كل فرس الخ او للعهد الذهني يراد به فرد من
دون تعيين مع الاشارة الى الحضور الحقيقة فان قلت انه كان للاستغراق فاستعمل في العهد
الذهني فهو التخصيص الى الواحد قلت ما كان للعموم بل معناه الحقيقة الحقيقة او العهد فبعد
المنع والقرينة عنهما اريد الذهني والتخصيص ان يستعمل في الاستغراق ثم خص بالبعض وهذا
ليس من الفاظ العموم ولا من استعماله انه احتج القفال بان منتهى التخصيص الى واحد واحاد الجمع
المحلى جموع واقلها ثلثة والجواب ما عرفت من انسلاخ الجمعية في المحلى بل المضاف وصيرورته
الكل واحدة فافراده احاد وتفصيل العضدي من صحة الاثنا في الاستثناء والبدل الى الواحد
يصح على الف الا تسعمائة وتسع وتسعين خبر المنع فانه هزل او مستهجن ومثل هذا البدل لا يطلق
عنه الحكيم بل الفصيح فكيف رسول الله او رب العزة ثم تهويد اصل لدعوى الوافية الاتفاق على صحة
عشرة الا تسعة فان الخلاف فيه معروف واتفق البصريون على منعه بل عن بعض الشافعية المنع

عن اصل الاستثناء من العدد ولما ادعوى لا انتهاء في مثل الشرط والصفة الى اثنين كاكرم العلماء
وان كانوا علماء فان اريد بالمخصص ظاهره وما ينساق منه وبالخصوص المخصص ثم مصادفة
حصر الموصوف مثلا في اثنين لم يكن ذلك انتهاء في التخصيص اليه لانه ما اريد بالمخصوص
ما دل عليه المخصص وهو كثرة لا يقف على حد وان اريد منه ما وقع في الخارج من الاثنين
حتى يكون المراد اكرم زيدا وعمرا فالمخصص يكون مستهجنا لما صرفنا الكلام عن وجهه واردت
باللفظ خلاف ظاهره والحاصل التخصيص بالة المتكلم فان اطلق العام واراد به بعض الافراد ثم
نصب عليه فقد خصص وان اراد الشمول واتفق وصادف البعض ولم يصادف شيئا كما يقول
اشتر كل ثوب في السوق ولم يوجد الا اثنين فليس من التخصيص في شيء فان قلت اذا وردت
حيا وتبين نفسهم لتعظيم عالم واحد منهم اكرموا العلماء وعظموهم فهذا التخصيص الى واحد
قلت المراد من المحلى هنا الطبيعة دون ذلك الفرد الخارجي وان كان هو المراد تبعا لعود اليه لانه من
هذا الجنس والغرض والتحريض على اكرامه فصوره بصورة الطبيعة ليشعر بالعلية وفيه بيان استحقاق
الاكرام ولذا لا يجوز اشتريت كل عبد في السوق وفيه واحد اشتريته ولا يجدي التعلق هنا بعدم
المصادفة لان هذا اخبار عن الشراء لا عن ارادته والعام المطلق والمخصوص في ذلك شرع سواء
فلا يصح اكلت كل رمانة في البستان الا الحامض والحلو فيه واحد فتجويز صاحب الوافية لذلك
مخالف للطريقة المستمرة لاهل اللغة والحاصل ان كل رمانة في البستان بحسب الوضع يحتمل الزايد
فيها وهو قدر مشترك بين مراتب شتى كالف ومائة وعشرة دون الواحد والصدق بدون
مدلول اصابة مراتبه منه حقيقة اختلف من قال بان للعموم صيغة تخصه في انه اذا خص هل يكون
مجازا ام حقيقة فجمهور اهل الاصول كالشيخ والمحقق والعلامة في النهاية وابو علي وابو هاشم واكثر
المتكلمين واكثر الفقهاء على انه مجاز والحنابلة على انه حقيقة وعلله ابو بكر الرازي لكن بشرط بقاء غير الجمع
بعد كثرة تعسر العلم بعددها والا فمجاز وعن القاضي ابي جعفر ابو بكر حقيقة ان خص بشرط او استثناء
لا غير والقاضي عبد الجبار حقيقة في الشرط او الصفة وعدل وقال بالمجاز مطلقا في المعتمد وقيل حقيقة
في مخصص لفظي وفي غيره مجاز وقال الامام في البرهان النزاع لفظي لانه باعتبار تناوله لبقية المسميات
لا تجوز فيه وحقيقة في التناول واختصاصه به وقصره عما عداه مجاز والحق كونه حقيقة في تناول
البقية مجازا في الاختصاص مذهب ابو الحسين والرازي في موضع الى انه حقيقة ان خص بمتصل والا
فمجاز واختار العلامة في ... وعن ابي الحسين ان مجموع العام والمخصص حقيقة في الباقي وكل جزء

ليس بحقيقة ولا مجاز فكل جزء مثل زاء زيد فقد تبرء مراد الاكثر ان لفظ العموم استعمل في الباقي والتخصيص
قرينة صارفة عن الكل معينة للبعض الباقي والتجوز بحسب الدال على العموم فان كان اداة فالتجوز
فيه دون مدخولها وان كان هيئة كوقوع النكرة بعد النفي فالتجوز فيها وان كان نفس اللفظ
لكن وماة فالتجوز فيه ومراد الحنابلة بشهادة حججهم انه حقيقة في الباقي مع استعماله فيه لا طلاقه فيما
كان يطلق عليه في الجملة وقد حكى الشيخ عن بعض الشافعي واصحاب ابي حنيفة ان لفظ العموم مع المخصص
حقيقة فيما عدا المخصص كان لفظا متصلا ام منفصلا او غير لفظ وقيل مراد ابي بكر الرازي ان
العام يستعمل في الباقي وحقيقة باعتبار كونه فيما انحصر تمام معناه ويحتمل ان معنى العام لا ينحصر
عرفا ومراد ابي الحسين من ان لفظ العموم مع المخصص المتصل حقيقة في الباقي والقاضيان في
تفصيلهما كالبصري والرازي في تفصيلهما بان التخصيص بالمتصل يكشف بان المراد من
العام تمام معناه والقرينة بالمخرج متصلا غير مستقل فكانهما شيء واحد وبالمنفصل يدل على
خروج بعض افراده عنه فان لم يحمله على الكذب والغلط فنقول استعمل في بعض معناه وقد يجوز
فان قلت اتصال القرينة لا يمنع من التجوز كما في اسد شاكي السلاح قلت فرق بين المقامين فان
المتصل دليل المجاز في المثال لانه من لوازم المعنى الحقيقي وفيما نحن فيه دليل الحقيقة لانه من لوازمها
والا فلا يخصص وليس قرينة المجاز لا دخل لها في الدلالة على المعنى المجازي بل هي حقيقة مستعملة في
تمام ما وضعت دالة على معناها والدال على المعنى المجازي هو اللفظ المجازي لكن بشرط القرينة فالقرينة
شرط لا شطر وما نحن فيه على خلاف هذا لان المعنى الذي زعمتم ههنا انه معنى مجازي هو الباقي
من حيث هو باق اعني مفهوم الوصف العنواني لا ذات الباقي فذلك مدلول عليه بقيد التحدد
كونه الباقي وصف كونه باقيا كون ما عداه خارجا فالدال على ذلك المخصص وهو معنى حقيقي له ولو كان
المخصص قرينة مجاز لم يكن دالا عليه لما قدمناه من عدم شركة القرينة في الدلالة فلفظ العموم
دال على المعنى الحقيقي وهو جميع الافراد والمخصص دال على اخراج البعض ولم يخرج ما خرج بالمخصص
انحصر الحكم في الباقي وانما جاء ذلك من المجموع فان قلت بالنقض بالعام المخصص بالمنفصل ويحل
بان المعنى المجازي هو ذات البعض والقرينة دلت على خروج البعض الاخر والستر دخول لذات البعض
في الاشتراط والدال قبل التجوز هو البعض بشرط ان يكون معه غيره ثم اقيمت القرينة على ان ليس
معه غيره فيستلزم ان يكون المراد ذلك البعض لا بشرط قلت المعنى المجازي عنده البعض وحده
فان كان المخصص متصلا دل بنفسه على التقييد بالوحدة ويشترك في الدلالة فليس قرينة مجاز و

والمنفصل لم يدل ابتداء على القيد بل على ان الحجة بلفظ العام هو البعض والتكلم تجوز والمنفصل
تخصيص على التجوز مثل ان تقول بعد ما رايت اسدا اردت به الرجل الشجاع فلم يكن شريكا في الدلالة
بل هو الدال على التجوز فيكون قرينة والمخصص العقلي لجزء المتأخر فيق بعد تعلق التكاليف
بالمكلف اذ يحث باهل القدرة فاين صح هذا من المتصل فانه بنادى اما اريد من العام للعموم حتى تحقق
الاخراج بالمتصلة اذ لا او ارادة الخصوص والمنفصلة اذ لا ارادة المجازية عند الكلام على كون العام حقيقة
في العموم ولما دعوى كون المجموع حقيقة في الباقي فان ارادوا ان المركب حقيقة في الباقي بوضع جديد
قانوني فان السبعة مثلا اسمان مفرد ومركب من عشرة الا ثلثة فيرد عليه ان الوضع في التراكيب
بد له جنسا نوعيا مثلا وضع هيئة التركيب التوصيفي لنسبة الثاني الى الاول نسبة ناقصة والاسنادي
التامة فلكل جزء معنى وللهيئة ثالث مضافا الى علام معهودية التركيب من الثلثة في اللغة
وايضا يمكن على هذا ان يكون المجازات على قرائنها حقائق في المعاني المجازية والوضع النوعي في المجاز
باطل وعلى صحته ليس تركيب خاص الا من الجنسة ناشيا عن قانون معروف كلي المركبات بل انه
وخصه كلى لا ان التركيب المجازات مع قرائنها هيئة وقانون لا نعلاه وجعل المعنى الحقيقي هنا
الثمرة الحاصلة من الاستعمال في معانيها الحقيقية بعيد غير معهود ولا مانوس اذ المراد منه كون
الموضوع له مرادا واحتج بعض الاعلام على كونه حقيقة في الباقي مع ان العام يراد به العموم والخاص
الخصوص والباقي وحده بل يراد من مجموع العام مع مخصصه لا من العام فقط فلا يلزم الاشتراك وهذا
لا ينافي كونه وحده مستعملا في العموم لان وضع المطلق غير وضع المقيد فالعام المخصوص مستعمل في
معناه الحقيقي ثم اخرج منه المخصص البعض وبقي الباقي واسند اليه بعد الاخراج لان العام مستعمل
في الباقي كما ذهب اليه الاكثر وما قلناه هو مراد القاضي من ان له اسمان مفرد ومركب وليس مراده المركب
حقيقة بل ما هو في حكمه ويرجع الى حاصله فندفع ما اورد عليه بانه لا اطلاق العام ان لم يرد البعض
المخرج فلا اخراج وان اراد فهذا اشبه بالتخصيص وذلك لانه لما اريد منه الكل واخرج المخصص منه ما
اخرج وبقي الباقي فمن وروده المخصص يصدق عليه انه عام مخصوص ومن حيث ارادة الباقي منه مع
المخصص بعده فان العام المخصوص اريد منه الباقي لا جل انه في ضمن الكل وبالوضع الاول يصدق
انه حقيقة فيه والحاصل ارادة الاستغراق من العام بالهيئة وانما خرج ما اخرج بالمخصص ثم يسند
الحكم الى الباقي فلا يراد الباقي وحده بل في ضمن الكل انتهى مراده ملخصا ونسب هذا الى العلامة واكثر
المتاخرين وقال بعض بان هذا يوجب منه عدم كون الاستثناء من الاثبات نفيا ومن النفي

اثباتا وهو خلاف التحقيق والسادس ان الاخراج الحقيقي عن الحكم المفروض اسناده بدل التخصيص و
الاخراج الصوري دون الواقعي اخراج عما هو ظاهر المراد لا الحقيقة وبيانه ان القائل ينسب الحكم اولا
بالباقي بحسب ضميره ويورد اللفظ المسند الى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ الاخراج للقرينة على ارادة الباقي
وهذا مثل رايت اسدا يرمي فان المقصود الرجل الشجاع فيعبر بالاسد ثم ياتي بيرمي للعدول عما هو ظاهر
المراد من لفظ الاسد فلا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على استعارة من باب المجاز العقلي الشمولي
للاسد لا الفعلى مع انه مجاز ايضا والنكتة في العام ان المتكلم اراد النسبة الى الباقي ولا يمكن تعداده
لتعدده او تعسره فلا بد ان يجعل مقاما شيئا يمكن له عد ذلك فيطلق اسم العام مجازا مع نصب
قرينة عليه كالاستثناء فيقتضي ارادة التخصيص اللاتي بالحكم اسناد الحكم الى الباقي في الواقع التابع
بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بمقتضى الارادة وان لم يكن اخراج حقيقة هذا كلامه في المخصص المتصل
وفي المنفصل بطريق اولى فالتجوز لئلا يلزم اللغو في كلام الحكيم لانه تصرف في معنى اللفظ واحالة الى
الخارج فيلزم الاغراء بالجهل فعلى هذا يرجع الامر الى التجوز دون الحقيقة وقال بعض الافاضل المدققين
بانه متى علمنا من كون الالفاظ المفردة موضوعة لمعانيها وعلمنا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة
على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع او سمت تلك
المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع فيحصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة والسر
ان للمركبات وضع نوعي وقاعدة شاهدة معاني اشخاصها في تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص
يعرف تركيب خاص فالمركب من حيث استعماله على الالفاظ المفردة حكم افادة معانيها حقيقة ومن
حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكم افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص مثلا هيئة
تركيب الفعل مع الفاعل على النحو المقرر اعرابا ومحلا موضوع لافادة صدور الفعل من الفاعل
وبما يحصل من جهة الهيئة التركيبية غير ما يحصل من الاحاد المفردة كما هو المقرر فان الاستثناء
من النفي اثبات ومن الاثبات نفي واذا عرفت ذلك فنقول الاكثر ومنهم السكاكي بان المراد من العام
المخصص الباقي والاستثناء مثلا قرينة التجوز صحيح باعتبار ما قالوا من الطريق وهو التجوز
في المفرد ولا من الدليل بل باعتبار انا تابعون لوضع الواضع او رخصه في نوع المجاز والذي نفهمه
من اللفظ هنا كونه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد اخر يتعلق بالباقي فلا بد من
التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والالفاظ المفردة ما قيس على حالها من افادة معانيها
ومن كونها مرادة منها فيلزم علينا القول بالمجاز في المقصود التركيبي وهو الاسناد الى الباقي او

يكون المراد من العام الباقي فبحسب الظاهر المراد الجميع وبحسب الحقيقة الباقي والقرينة التخصيص كما
ان الظاهر من الاسد الحيوان المفترس وحقيقة الرجل الشجاع والقرينة نحو قولي يرمي احتج القائل بالمجاز
مطلقا بانه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا واللازم منتف وبيان الملازمة ما
تقدم من كونه حقيقة في العموم وما فرض كونه حقيقة في الباقي وانتفاء اللازم لان الكلام فيما
ثبت اختصاصه بالعموم وبانه انما يحكم بكونه حقيقة لانه ظن في الخصوص مع القرينة وظني العموم بدونها
وهذا حال اللفظ بالنسبة الى المعنى المجازي فيلزم ان يكون كل مجاز حقيقة وهو باطل والجواب انهما
بانهما ينهضان على من نعم انه حقيقة في الباقي كالحنابلة والرازي لا على من يقول بانه انما استعمل
في تمام معناه كما هو المختار احتج الحنابلة بان المراد من اللفظ بعد التخصيص ما تناوله قبل فهو بالنظر
اليه باق على ما كان عليه انما طرأ عدم تناول الغير وبانه لا يتبادر منه بعد التخصيص الا الباقي و
التبادر دليل الحقيقة وفيه ان الحقيقة الكلمة المستعملة فيما وضعت له لا في بعض ما وضعت له ولا
لدخوله فيه بل المراد بالدلالة على وضعه ولا فكلما وضع للكل واستعمل في الجزء كان لتحقق الدخول مع الكل
على المجازية هناك يكون مثله الحقيقة لا بد فيه لان التناول ان كان من جهة كونه تمام
معناه فيكون حقيقيا فظاهر البطلان لانه تناوله على انه بعض ما وضع له وان كان على انه امر محقق فسلم
فلا ينفعهم والتبادر المدعى ممنوع لان المتبادر عند الاطلاق والتجرد عن قرينة الخصوص هو
العموم والتبادر بالقرينة لا يدل على الحقيقة والا لاتحد المجاز والحقيقة والوصول الى الذهن بالقرينة
ليس تبادرا لانه المنسبق بدون سائق احتج الرازي بان معنى العموم شمول اللفظ بعدد غير محصور
وهو متحقق حيث يكون الباقي غير محصور وهو متحقق حيث يكون الباقي غير محصور والجواب انه ما يشمل
جميع الافراد ويلزمه عدم الانحصار غالبا فلا استعمال في البعض مجاز وادلة القاضيين وعبد الجبار
وامام الحرمين ضعيفة جدا بحيث لا يقبل الذكر ومن قال بان المركب من العام ومخصصه مطلقا
حقيقة في الباقي فان اراد ان كلا من العام والخاص استعمل فيما وضع له فهو حقيقة وقد دلا على ارادة
الباقي فهو خلاف ما اتفق عليه الاكثر ويتم في المتصل دون المنفصل وكلامه فيهما هو اعم وان اراد ان
المركب حقيقة في الباقي بوضع جديد نوعي كما هو ظاهر كلامه فبطلانه في المنفصل واضح ويرد على
المتصل ما سلف وعلى مقالة الى الحسين والحاكم من الاحتجاج ان التقييد بما لا يستقل لو اوجب تجوزا
كان نحو مسلمون للجماعة ونحو المسلم للجنس والعهد ونحو الف سنة الا خمسين عاما مجازات
واللوازم الثلثة باطلة اتفاقا والاولان ظاهران واما الثالث فلان النزاع في العام المخصوص والعدد

ليس من العام حتى يكون الاستثناء منه تخصيصا وكيف كان فهو محل وفاق بيننا وبين الخصم على ان
العدد المستثنى منه حقيقة مستعمل في تمام ما وضع له لا بعضه وبين الكل وفي بعض ان عشرة
الا ثلثة في عشرة مجاز في السبعة والاستثناء قرينة وبيان الملازمة ان كل واحد مقيد بقيد
هو كالجزء وصار به المعنى غير ما وضع له اولا وقد انكر المتاخرون التقييد في مثل ما احتجوا به في
الواو في لفظ مسلمون كالالف صار بمنزلة كلمة والجمع لفظ واحد والالف واللام في المسلم وان
لم يكن جزءا لكن المجموع دال على الجنس المعهود لان الدخول للجنس واللام للقيد والمجموع في
العرف يعد كلمة واحدة ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل واما الاستثناء والمستثنى
منه في غير العدد كالعدد حقيقة استعمل في تمام معناه والاخراج بعد ارادة العموم فلم يبق الا
الاولان وهما ليسا من تقييد العام فلا يلزم من كون العام المخصوص مجازا كونهما مجازين
لان التقييد في مثلهما كالجزء فلا يقاس عليه ما يتركب من الصفة والشرط والغاية والبدل
وبالتحقيق ان التقييد اذا اقتضى وضعا جديدا كما في الاول كان مستلزما للحقيقة ولا ينافي
به ما لم يستلزم التقييد فيه وضعا كما في نحن فيه والتقييد ان اقتضى المجازية فهو فيما اذا لم يستلزم
وضعا جديدا لاقتضاء نزوله المقيد عن معناه والا فلا تقييد فنحو مسلمون وان
تحقق تقييده لانه قبل التسمية يقع على كل ذات ثبت لها الاسلام وبعدها اختص بالجماعة
لكنه استلزم وضعا جديدا فيكون حقيقة في المعنى الجديد واما المحلى باللام فبناء على ان
اسم الجنس للطبيعة فلا تقييد اذ ترمها اشارة الى حضورها ولا مزاحمة وبناء على الشذوذ
من كونه للفرد المنتشر فلا تقييد ايضا وان تغير المعنى لصيرورته حقيقة في الطبيعة بوضع جديد
لكان الشاذ وكذا بناء على العهد الخارجي والاستغراق مجاز على المشهور وعلى كونه حقيقة
لا تقييد ايضا انه معناه عنده فرد واللام بمعنى الكل ولا مزاحمة وعلى القول بانه من الفاظ العموم
فذاك وضع جديد بناء على العهد الذهني يكون حقيقة لكن لا تقييد على الشاذ ومجاز على
المشهور وبهذا الاحتجاج تمت السنة حتى القاضيين وكل من يقول بالحقيقة حتى السيد
في الذريعة مع انه لا يرى ان للعموم لفظا مختصا وقال اكثر الكلام مركب واذا فصلنا بعضه من
بعض افاد ما لا يفيده المركب ولا يقول احد انه مجاز وكذا الاستثناء يغير حكم الجملة في صورتها
فلا يجب ان يكون معه مجازا وان كانت مجازا اذا تغير حكمها بدليل منفصل لان المنفصل لم يؤثر
في الصيغة وانما يؤثر في المعنى انتهى والظاهر من مراد القوم في الاحتجاج انه لم يعرض للعام المخصوص

تجدد بضم المخصص سوى تعلق الحكم بالباقي وذلك لا يقتضي التجوز الا لو كان عروض الضم نقص بعض
الالفاظ الى بعض مقتضيا للتجوز لكان نحو مسلمون والمحلى مما تجدد بضم معنى بالضم مجازا فح نقول
بالموجب ومنع من المجازية مانع وهو استلزام الضم تجدد الوضع ولولا الوضع لكان مجازا و
يجاب بان ملاك المجازية على الاستعمال في غير ما وضع له ولا يحصل التجدد معنى او نحوه الا ان يستعمل
اللفظ في المتجدد اما اذا استعمل كل من الكلمتين في معناه ثم يحصل من المجموع معنى لم يكن من دون
ان يستعمل احدهما فيه فلا فالضم من حيث هو لا يقتضي تجوزا سواء وضع جديد له مع دلالة الضميمة
كمسلمون او مع عدمها كالى با حقيقة العام المخصص بالمجمل ليس بحجة على المعروف كقوله ثم احلت
لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وهذا العام مخصص اذ ما اوردت مثله حجة وقد حكى عن جمع
منهم كالامام في المحصول بسقوطه عن الحجية ايضا لسريان الاجمال من المخصص الى المخصص فلم يدر
الباقي فما ذا لاحتمال كل واحد انه هو وحكي عن بعض الحجية اه والعمل حتى يبقى واحد وفي شرح النهاية
بالحجية في المنفصل لسقوط المخصص عن الحجية لاجماله فيبقى العام على حاله بخلاف المتصل لانه مع العام
بمنزلة كلام واحد فتسري جهالته الى الباقي وان كان المخصص عقليا مثل الرجال في الدار او عاداتنا
مثل لا اكل فاكهة فيما لم يعتد اكله والتردد في جهالته لاختلاف العادات وخفاء بعض الظواهر الا
ان يمنع ارادة الاستغراق الحقيقي في مثله وادعاء العرفي او العادي فلا تخصيص ح وعند الاكثر
لا دخل للاتصال في سراية الاجمال بل ينسحب الى الانفصال لانه يجيء من القطع بخروج شيء لم يعلم
حده ولا محدوده فهو فيه على شرح سوا نعم لما علم خروج شيء فلا يبقى العموم على حاله الاولى لعدم
الاجمال من هذه الجهة فسقوط الحجية ليس على الخروج القطع به ولا يبطل العام بشراشره للقطع
ببقاء ما يقرب العام فيه مثلا فاذا قال اعط القوم الا زيدا او اشتبه زيد لكان التعدد للشيء بين
يكون حجة في غير زيد لوجود المقتضي وفقد المانع وحكي عن بعض ان المخصوص بالمجمل كلا بعضه
ليس بحجة مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم والمخصوص من وجه حجة مثل اقتلوا المشركين الا بعض
اليهود كان سقوط الحجية بقدر الاجمال ولا اجمال بالنسبة الى غير اليهود وهو حق بالنسبة الى غيرهم
دون حجيته بالنسبة الى اليهود مط لان الاجمال يتقدر بقدره لكن يشكل عدم حجية العام
بالنسبة الى افراده مط لبقاء الاكثر فيه قطعا فيرجع الى الاصل او الاحتياط او التعيين بالمرجح اللهم
الا ان يقال ان المخرج غير معين ويحتمل بين الكل بطريق البدلية لكل محل وح يلزم الغاء الكلام
لعدم الجامع الى العموم عقلا لثبوت التخصيص في الجملة واختلفوا في المخصص بالمبين والمشهور بين الجمهور

والحج

والحج عليه بينا بقائه على حجيته والكرخي كالبلخي انه حق المتصل دون المنفصل لكونه قرينة صارفة
عن الحقيقة الى المعاني المجازية وهي مراتب شتى لا يعلم ايها فيجيء الاجمال ويسري الى الكل فيخرج عن
الحجية وذهب ابو عبد الله البصري الى ان لفظ العموم ان كان منبئا عن الباقي قبل التخصيص
فهو حجة مثل اقتلوا المشركين المنافي للحربي وان لم يكن منبئا فليس بحجة كلفظ السارق في قوله
فاقطعوا لما النسبة اقل من ربع دينار والحرز فلا اشعار له قبل التخصيص وقال القاضي عبد
الجبار ان كان قبل التخصيص بحيث لا يحتاج الى بيان مثل اقتلوا المشركين فهو حجة والا فلا مثل
اقيموا الصلوة المعقب بصلوا كما رايتموني اصلي لان غير المبين بمنزلة ما لم يذكر فهو كالعدم وقيل
حجة في اقل الجمع لانه اقل مراتب التخصيص ينتهي اليه ويحصل القطع بارادته وعدم سراية التخصيص
ولا اخراج اليه وبقائه سالما واشتهر حكاية هذا القول عن ابي ثور بن اباد والتحقيق على القول
بكون العام حقيقة في الباقي انه حجة كما هو واضح لانه مستعمل فيما وضع له فالمقتضي موجود والمانع
وهو الاجمال مفقود كما هو مفروض لخروج منه مخرج وبقي الباقي وعلى القول بكونه مجازا فكذلك فان
القرينة اعني التخصيص كما هو صارف عن الحقيقة معينة للمجازي وهو تمام الباقي ولو لم يرد تمام الباقي
بل غيره الصرف عن الحقيقة لم يكن لتخصيص ذلك القدر بالذكر وجه بل يخص بالذكر الاولى بما
عداه وانه اذا تعذرت الحقيقة فاقرب المجازات متعين وتمام الباقي اقرب من بعضه قطعا فبطل
الاجمال في المعاني المجازية كما هو مذهب ابي ثور والقائل بحجيته في اقل الجمع واما قول عبد الجبار فليس
تشبيهها منشاؤه ولا دخل لكون العام غنيا عن البيان في الحجية وبعد سقوط عدمها ففائدته ما يقتضيه
الحجية تعلق الحكم بجميع افراد العام او بالباقي منها بعد التخصيص وينبغي على مذهبه عدم حجية غيره
المبين مخصص ام لا يخص واما مقالة البصري بعدم الانباء لا يستلزم خروجه عن العام لم يسقط
عن الحجية فيه وعلى الكرخي والبلخي في المنفصل اما على ابي ثور في الكل لان المجازية لا يستلزم الاجمال
لتعين المجازي كما عرفت مضافا على ما قررنا ان طريقة الصحابة والتابعين مستمرة على الاستدلال
بالعام المخصص من غير نكير وقد جاء عن اهل البيت ما لا يحصى كاحتجاج علي عليه السلام على الجمع بين
الاختين في الملك على قوله او ما ملكت ايمانكم مع انه مخصوص بالمحارم كالاخت والبنت واحتجاج الزهراء
في طلب ميراثها بقوله يوصيكم الله في اولادكم مع تخصيصه بالكافر والقاتل ولم يزل العلماء يتمسكون
بالعمومات وقلما يوجد عام غير مخصوص حتى قيل في المثل ما من عام الا وقد خص حتى هذا الخطاب
مخصوص بمثل انه بكل شيء عليم كيف ولو امتنع ذلك لتعطلت الاحكام وبطلت الحجج في اكثر المدارك

من هذا القبيل مضافا الى تبادر الباقي من الاطلاق وليس ذلك الا لاستمرار الطريقة على الاطلاق و
ارادة الباقي فلو كان التكرر يحقق التبادر وهذا التبادر استعمالي مستمر تبعه تبادر الحقيقة
او حقيقي حاصل عن الوضع ولذا لو قال المولى لعبده اكرم بني تميم الا فلانا او لا تكرم فلانا
فلم يكرم منهم احدا عد عاصيا ويستحق الذم ولا يقبح ولا يلام على عقابه وايضا كان مثبتا
ولا للباقي فيستصحب وبعبارة اخرى كان مثبتا ولا للكل ودل المخصص على خروج بعض فيقتصر
عليه ويستصحب الحكم في الباقي وهذا على الحقيقة واما على التجوز فهدم هذا الاصل بالتجوز
ونصب القرينة على عدم ارادة الحقيقة وتعين اقرب المجازات وهو الباقي فتدبر حقيقة
يجوز الاستدلال بالعام قبل الفحص عن المخصص فيه خلاف واختلفوا في تحرير محل النزاع فقيل
بان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو صريح العلامة في النهاية و
انكره الغزالي والامدي والحاجبي وذلك عن جماعة منهم بان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص
ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث ونسبوا الى الاكثر كفاية غلبة الظن بنفي المخصص و
واعتبر بعض القطع بانتفائه وظاهر المعالم تحقق الخلاف في المقامين لوجود قول بعض القدماء
بجواز التمسك قبل البحث وصرح جماعة باختياره في التعبير ان قلت ذهب بعض الى
جواز التمسك بالعام قبل البحث مط كالصيرفي والبيضاوي وبعض متاخري اصحابنا
والاكثر على المنع الا بعد الفحص ثم اختلفوا فاكثرهم على الاكتفاء بغلبة الظن بعدم المخصص واعتبر بعض
القطع بنفيه كابن شريح وقد نسب الى العلامة في النهاية ايضا احتج المجوز للتمسك ابتداء لو لم
يجز ذلك لم يجز التمسك بشيء من الحقائق قبل البحث عن مجازاتها والتالي باطل اجماعا فكذا
المقدم اما بيان الملازمة فلان المقتضي للمنع عن التمسك بالعام ابتداء جواز تحقق المخصص
المانع واجراء اللفظ على عمومه وهذا بعينه موجود في الحقيقة والمجاز بل فيه ابلغ اذ بتقدير
المخصص مفسدة ثبوت الحكم في محل التخصيص و يحصل في ثبوت الحكم في غيره وبتقدير
المجاز في الحقيقة غير مرادة فيحصل مفسدتان احديهما ثبوت الحكم للحقيقة والثانية انتفائه
عن المجاز مع انه هو المراد الا عند العلامة الكلية والجزئية واحتج بعض بالاجماع من العلماء في
الامصار والاعصار حيث يستدلون دائما في المسائل بالعمومات من غير تعرض لنفي المخصص
ولو كان البحث شرطا لوجب عليهم اعلام الخصم بالبحث عن المخصص وعدم العثور عليه
وكان للخصم مؤاخذته ومنعه الا بعد التفتيش وخلو المناظرات عنه دليل على استمرار الطريقة

على التمسك

على التمسك بالعام قبل البحث واحتج صاحب الوافية باستمرار طريقة اصحاب الائمة ع على اخذ كل
بما عنده من اصل او اصلين او ثلثة وربما اشترك اثنان بواحد ولو وجب البحث وهو مما
تعم به البلوى وتتوفر الدواعي عند السؤال والجواب عنه لوجب جمع الاصول الاربعمائة او
تحقق البحث باستقراء المدارك وفي تقرير الائمة على الاكتفاء بما في ايديهم دليل على عدم وجوب
البحث واحتج بعض باية التثبت لان الامر مقصورا على نفي التثبت عند مجيء العدل والبحث و
الفحص تثبت وقد يحتج لهم بان مكالمة الشرع للناس ليس الا كمخاطبة الموالي لعبيدهم والناس بعضهم
بعضا وقد جرت العادة عند ورود الخطاب بالمبادرة الى العمل من دون انتظار المخصص
او المعارض بل لو امر وابطا فذمه العبيد وعلل بانتظار ورود المخصص والناسخ لسفهه
الناس رايا مضافا الى القطع بان طريقة من يتلقى الخطاب من الشارع المبادرة الى العمل من دون
انتظار او سؤال عن مخصص احتج الاكثر ممن يقول بالحاجة الى الفحص حتى يحصل الظن بنفي المخصص
بان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص من كيفية الدلالة سيما
مع شيوعه حتى لا يبقى عام الا وقد خص فاحتمال التخصيص مساو او اقوى لاحتمال عدمه فلا بد
للترجيح او درك اخذ المرجوح قال في النهاية كثرة التخصيص صار موجبا لمرجوحية العام
بنفسه قبل البحث واوردوا على هذا الدليل بوجوه منها لو تم هذا لكانت صيغ العموم
على حد سواء الى العموم والخصوص او كان الخصوص ارجح وفيه نقض لكونه حقيقة في العموم وتبادر
العموم منها فان قلت ندعي التبادر عند التخلية عن المثل السائر وذلك كاف في اثبات كونه
حقيقة للعموم وهذا كاثبات حقائق المجازات الغالبة الكثيرة الذي كان يتبادرها عند الغفلة
عن عروض الغلبة قلت هذا شبهة في مقابل الوجدان فان التخصيص وان كثر لكن لا ينساق الى
الاذهان عند الاطلاق الا العموم وليس ذلك الا لظهور ارادة الحقيقة بحيث لا يعارضها التخصيص
خصوصا بالمنفصل ومنها ان غلبة التخصيص على الاطلاق في حيز المنع والغالب التخصيص بالمتصل
وبالمنفصل قليل هو وجوب البحث واقع في النزاع على التالي ومنها انا ان سلمنا تساوي عروض
التخصيص او رجحانه لكن كلما عرض فرد الظن في بقائه تحت العموم لان الغالب كون المخرج اقل من
الباقي والباقي هو الكثير فالغالب المظنون خروج القليل وبقاء الكثير والفرد يلحق بالاعم الاغلب ومنع
من اشترط القطع بعدم التخصيص بعد الفحص بقضاء العادة بحصول القطع بانتفاء التخصيص اذا كثر
البحث والتفتيش عن الخطاب وعدم الظفر على المخصص وان لم يكثر فيكفي بحث المجتهد الواحد في

حصول القطع لان المتكلم لو اراد خلافا على العام لنصب دليلا عليه بحيث يطلع عليه كل من فتش عنه فاذا لم يعثر بعد التفتيش حصل القطع بعدمه واعترضوا عليه بان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وكم من مخصص ودليل اطلع عليه واحد دون الاخرين الباحثين مع طول باعهم ويطلع عليه انفسهم بعد ان لم يطلع عليه قطعه ويحسبه على ان هذا الدليل ان تم دل على حصول القطع لا على اشتراط حصوله الا ان يرتقي اذا امكن القطع امتنع التمسك بالظن والتحقيق وجوب الفحص حتى يغلب الظن بحيث يطمئن النفس بانتفاء تخصيص بحيث لو كان في المقام لوجده فان بعد ما اطلع احد ان الخطابات الشرعية العامة مخصصة بحيث شذ عام غير مخصص واتحد بيد ان الشرع ذكر العام ثم الخاص والاخبار متناقضة مختلفة في تضاعيف الابواب ومدونات في كلام كالقران عام وخاص مجمل ومبين وان حديثنا يكشف بعضها عن بعض وان مالهم ذكر شيء ثم تممه من امام اخر اتما بجواز تاخير البيان عن الخطاب او الظهور على خصوص السائل لقرينة خفيت على غيره فيبين امام اخر للاخرين ورد كل شيء طاهر حتى تعلم قذارته والماء طاهر لم ينجسه شيء الا غير لونه الخ ثم حكموا بان اقرار الاناءين المشتبهين وبعدم انفعال الجاري القليل ثم بانفعال ماء البئر بالملاقاة وان كثر وبعدم انفعال ماء الحمام وان قل و هكذا الاختلاف في الاحكام الفرعية شتى وثلث ورباع فكل نزل عليه ما شاء الا في بداد المدارك و تشتت المآخذ فكيف يطمئن النفس بعد هذا الخبر لا يجده ولعمري لو اخذ بعموم الكتاب من حيث يخرج عن الدين المبين في اكثر الاحكام ويلخذ بكل عام والامر بالامر فيلزم الهرج والمرج في الدين ويفتح باب التراجع والفساد من دون جامع وضابط ويختلف الاحكام حسب الانظار وما يتفق من الابصار وكل احد في كل يوم في شان هذا يقول رايت هذا الحديث واعمل به وذاك يدعي انه نظر الى ذاك الاثر فحجيته هاوها هذا الخلاف من نظر الى الكتاب والسنة الكاشفة عنه والعقل المميز بين المتشابهات الحاكم بين المختلفات والطريقة المستمرة عن ارباب العصمة واصحاب الخبرة وجمع الادلة ودفع العارض والحاصل من المجمل والمبين من المجمل ولا دليل على حجية مثل هذا العام فقط فان بعد سد باب العلم الدائر على الظن المنتهي الى القريب به الشبيه المستدل عليه بالاجماع والسيرة ونحوها الا كل ظن وحيث الخبر الواحد حجة بشرطها وشروطها ومن الشرائط فقد المعارض المساوي والراجح وعند العلم العادي وعند العلم العادي بوجوده او الظن القوي به كيف يحصل الظن القائم مقام العلم في المطلوب بل على مطلق حجية الظن كيف يحصل الظن مع تجويزه في الغالب وجود المخصص والمعارض والعامي والغافل عن المتعارضات الجاهل بالاختلافات غير الشاعر بالمدارك والماخذ غير المتفحص لما ورد عن مصادر

العصمة من العام والخاص والمحكم والمتشابه والمجمل والمبين الكاشف بعضه بعضا القصب المنتصب بما ورد عنهم غير المطلع بالكذب والوضع والافتراء عليهم وبالتصحيف والتقطيع ومخفاه القران ونفس المحلون تارة ونايره وظنه غير معتبر شرعا باطل عقلا وليس هالكم وجميع من يحتج كما هو ظاهر وسيظهر في بحث الاجتهاد مفصلا الكم نعم يسوغ الاخذ قبل البحث لمن اخذ بلا واسطة عن الامام لانه يخاطب الخواص والعوام والقروي والبدوي ممن لا يميز التعارض ولا يستطيع التفتيش ولا العموم والخصوص وحكمه الاخذ عن صاحب الحكم كالمقلد عن المجتهد والعبد عن المولى والناس مع بعض في المحاورات ذوا اتفق في الحاضر لا اخبار المتعارضة عن المعصومين ويده ولا الاختلاف ونقل المعنى والافتراق لا احاديث وامثال ذلك وخفي عليه الحكم الشافي بالنسبة اليكان مثلنا ولو كنا بمحضر من الامام الحاكم علينا بحكم خاص او عام لكنا مثلهم من الاخذ من الاصول والدفاتر والمسائل والوسائل المختلفة المتعارضة ولا اخذ من الاصل والمحدث والكتاب المبين والايات البينات والكلمات التامات وحجج الله والوسائل عند فيه ما سبق من قياس المسئلة الغائب على الشاهد فان الشاهد يدعي الاراء الغائب والشمس عري ما خفي في الدجى وبالجملة من نائي عن الامام حتى صار تكليفه الاخذ من الاصول والالسن المختلفة المخالفة لم يبق له التعلق بشيء منها الا بعد الفحص وان كان يعاصر الامام فوجوب الفحص وعدمه يدور مدار وجود المخالف و عدمه فرق بين العام المتحقق تخصيصه غالبا المظنون وجود مخالفه وبين الحقيقة الدالة على الاصل والقاعدة والظن المعتبر والقسم الراجح الغالب بالنسبة الى المجاز المحتاج الى القرينة الصارفة و المخالف للاصل والقواعد والقسم الراجح ولذا لم يجز الحمل عليه الا بعد تعذر الحقيقة ولا يكفي ظن التجوز فان قلت المنساق من العام العموم فكيف يساوي ارادة الخصوص وكث الخصوص ليس باعتبار لفظ العام بل اعتبار وجود المخصص ولا منافاة بين تبادر المعنى من اللفظ وكونه مدلولا ظاهرا وبين ارادة غيره باعتبار غير الوضع مع ان الكلام في العموم الواردة في الاخبار المخصصة في الجملة بالعلم العادي او الظن مع ثبوت تطرق الخلل اليه من وجوه سيما التخصيصات المنفصلة الكثيرة الغالبة في الاخبار بحيث لا يخفى على المتتبع بل كثيرا ما تعثر العام في كلام امام والخاص في كلام امام اخر ولا اتحاد تعثر على خطاب في باب الا وتجد ما يخالفه من مبين او مخصص او معارض ليقوى ذلك في النفس ويهيج الظن بالنظر وجود المخالف فكيف يطمئن النفس من دون تجسس وتفقد وكيف هلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة من غير فحص وتتبع فبطل الاحتجاج الاول واما ما احتجوا

بما تقدم من الطريقة المستمرة على الاحتجاج بالعام بحث فالذي يقتضيه تتبع سيرة العلماء المستنبطين للاحكام من مداركها انه وقد نشا الكتب الى الان هو العكس ولا نعلق لاحد بخطاب عام الا بعد بذل الجهد واستفراغ الوسع في تفتيش المخصص والمعارض والطلب من مظانها سيما بعد جمع الاصول و ترتيب الابواب الا من كان حشويا يتعلق بكل ما عرض له ويغتنم كل وارد طلبا للراحة والعافية وكم من فاضل تحرير يسهر الليالي لتقدم خرز من اللالي واما ما يقع في مجالس المناظرات وبين اهل المحاكمة من التمسك بالعمومات من دون بحث فيقع فيما هو معلوم العموم مسلم لدى الخصوم ولا يزال اصحاب الائمة يطلبون الخصوص الا من كان فرضه الاخذ بما وصل اليه عند اطلاعه بالمخالف او عدم تحققه وعند احتماله كان يرجع الى اهله من الرواة او اهل بيته من ارباب العصمة والولاة للامة كما هو شان المقلد فاذا اطلع على اختلاف القول والراي عن مجتهده وورود المعارض عنه و تحقق البيان بعد الاجمال والتقييد بعد الاطلاق والتخصيص للعمومات منه لا يطمئن بما يصل اليه ولا يعمل به الا بعد التفتيش والطمانينة اذ الاخذ من نفسه والحاصل لا يجوز العمل بالمظنون الا بعد تحقق البرهان على فساده ثم ومن يتلقى الحكم عن الامام او لم يضع مخصص العلم ليس فرضه الا الاخذ بما اخذ من الماخذ واما الاحتجاج باية النبا فغريب لان مدلولها المنع من التثبت بخبر العدل الا اعراض عما عرض من المعارض والتروي في تبيين المجمل والتثبت لحصول المقصد من الخبر وفرق بين الامرين نعم يكفي البحث بما يطمئن النفس بفقد تخصيص يفتش عنه ويحصل العلم الشرعي بحيث يزول عنه القلق والاضطراب فان قلت كثيرا ما يذكر الخبر في غير بابه لا شتماله على حكم اخر يناسبه مثل ما يحتاج اليه في الطهارة يذكر في الصلوة بل في المطاعم والمشارب وفي النكاح يذكر في الطلاق وبيع الحيوان في العتق وبالعكس في الجميع فكيف يطمئن النفس بملاحظة الابواب حتى العلماء يكتفون به قلت الاخذ بالعام قبل الفحص مع رجحان التخصيص وغلبته ترجيح المرجوح وعمل بالموهوم واخذ بغير الطريقة وعمل بلا دليل عليه بخلاف ما هو المظنون الراجح فقد التخصيص والمعارض كما هو شانه بعد البحث فيعكس ما ورد دليلا على وجوب البحث دليلا على الاكتفاء بمظنون العدم من العقل والنقل والسيرة والاجماع والاصل والقاعدة مع قضية ظاهر الاطلاق واصالة عدم التخصيص وجواز التمسك قبل البحث وغاية ما خرج عنه ما بالظن التخصيص ثم الرجوع الى سائر الابواب المظنونة وجود ما يتعلق به الفرض فيه اولى وربما يكون لا نماء والحوالة النوادر والزيادات من تتمة الابواب فلا بد من الرجوع اليها فبطل مذهب من يشترط تمام الاستقصاء او حصول القطع بعد التخصيص فان قلت اصالة عدم العمل بالظن يمنع عن الاكتفاء به واقصى ما في حجية

الظن حجيته عند عدم التمكن من العلم فيبقى الباقي تحت المنع وكل في مراتب الظن الاقوى فالاقوى والاقرب فالاقرب معتبر ولا اقل في الاستقصاء يحصل الظن الاقوى قلت بناء على التسليم فكل ما دل على دفع الحرج والضيق والعسر من اية او رواية يدل على عدم التكليف بالاستقصاء لان المجتهد يقف على حكم ولو وجب وجب على كل حكم حكم في سائر الابواب لعله يوجد فيها ما دخل في المطلوب منه ولعل في هذا البلد كتاب او ولو ليس في غيره وهكذا مضافا الى الاجماع والادلة في الاكتفاء على الظن في موضوعات الاحكام فلا ينحصر الامر فيها الى سد باب العلم وبقاء ما يجوز الاكتفاء بالظن فيهما ظن فقد التخصيص ان تحرى عنه المخصص اما ان لا يستقل بنفسه او يستقل والاول المتصل والثاني المنفصل والمتصل خمسة بالاستقراء الاستثناء والغاية والوصف وبدل البعض والشرط والباقي منفصل والاستثناء متصل ان كان المستثنى فيه بعضا من المستثنى منه ومنقطع ان لم يكن كذلك فالحجة اخراج فيما نص عليه ائمة الاصول والعربية كالعلامة وجم الائمة وغيرها وذلك ان الاخراج بعد الدخول ولذا لم يعد من المخصصات فان قلت الا يتفع لا يصح الا حيث يشعر الكلام السابق بكثرة تكون للمستثنى فيها بعضا منها كما في رجع القوم الا فرس فلان فانه بعد لا وان لم يدخل في لفظ العموم لكن رجوع القوم يوجب بحسب العادة الغالبة رجوع دوابهم وعبيدهم وما يصحبهم من سلاح وغيره فلعله ما رجعوا وما معهم الا فرس فلان فيتحقق نوع من الاخراج فيعد من المخصصات كالمتصل الا ان الاخراج منه من مدلول اللفظ و هيهنا مما يشعر به قلت التخصيص يحصل بالاخراج والاخراج يحصل بعد تحقق الشمول ورجوع القوم وان اشعر برجوع جميعهم الا ان فرس زيد غير معلوم الدخول والشرط تحقق الدخول مع قطع النظر عن الاستثناء وبالجملة لا يحسن تحديد مطلق الاستثناء بانه اخراج بالا واخواتها ثم قال يحد باعتبار المخالفة فيبقى هو مخالفة ما بعد الا لما قبلها في الحكم هذا على مذهب كونه موضوعا لذلك القدر الا ما كان مشتركا بينها لفظيا او حقيقة في المتصل فقط فيمتنع ان يحد بحد لاختلاف ماهيتها وقد حد المتصل بحدود اسدها انه اخراج بالا واخواتها الا انه تعريف لفظي اذ المراد بالاخوات الالفاظ المعروفة والا ينتقض بالغاية ونحوها والمنقطع مخالفة ما بعد الا التي ليست بصفة او واحد اخواتها لما قبلها في الحكم انا لم يكن داخلا فيه ولا بد في المنفصل من الاشعار المشار اليه حتى يكون بمنزلة الاخراج والا لم يصح نحو ما زاد الا ما نقص وما نفع الا ما ضر فان المعنى لا زاد ولا عرض عارض الا النقص ولا نفع ولا صدر منه شيء الا الضرر وكذا بيد انى من قريش فان قوله انا افصح من نطق مشعر

بانه احاط بانواع المحاسن فهو الى من باب تاكيد المدح بما يشبه الذم مبالغة في المدح اى ان كان هناك
عيب فهذا ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم واحد متصل والمنقطع حقيقة ام مجاز قولان الاقوى
الثاني لان المتبادر من الاطلاق هو الاخراج مما دل عليه اللفظ كما لا يخفى على الوجدان سواء قلنا
بتحقق الاخراج غيره ام لا فاذا قلت جاء بنو فلان الا الفساق انك تريد اخراج بعضهم فاذا قلت فرس
فلان قلنا انه مما استثنى به اللفظ لا انه هو ما كان مفهوما عند الاوائل وظاهر الاكثر ان هذا النزاع في
صيغ الاستثناء كالا واخواتها لا في لفظ لظهور انه فيهما مجاز في اللغة وحقيقة عند اهل العربية
ويشترط في صحة الاستثناء المتصل تحقق الدخول قبل تحققه ولا يتم ذلك الا بعموم المستثنى منه
ولا يكفي ارادة العموم منه بقرينة الاستثناء ولا صحة دخوله فيه كما في رجال الا ... خلافا لجماعة
منهم المرتضى ولا صدق عليه كما شرطه جماعة الادلة خلافا لشاذ والخلاف المعروف انما هو حيث يصح
الدخول فالمشهور في الالسنة انه يكفي ذلك في الصحة وقال السيد ان المعروف من مذهب
اهل اللغة جاء على الاكتفاء بجواز الدخول وصحته دون اشتراط الوجوب ثم قال ان قلنا ان
الاستثناء في لفظ العموم كالاستثناء من الفاظ العدد وكما انه هناك اخراج ما لولاه لوجب دخوله
فليكن في العموم كذلك قلت الاستثناء انما وضع لاخراج ما لولاه لصح دخوله وان التوقف في
موضع يكون بحيث لو لم يستثن لوجب دخوله كما يقول اهل التوحيد ان الحي من صح كونه
عالما قادرا فاذا عوضنا بالقديم ثم قالوا الوجوب يشتمل على الصحة وزيادة فان قلت يؤدي
هذا الجواز وقوع الاستثناء في النكرات وقد اتفق فساده قلت انما كان المستثنى معرفة فلا
شبهة في حسنه وجوازه عند اهل اللغة والعربية لقولهم الق قوما الا زيدا واضرب جماعة الا عمرو
وان كان نكرة قال ابن السراج في الاصول لا يجوز ان يستثنى النكرة من النكرات في الموجب لا يجوز
جائني قوم الا رجلا لعدم الفائدة فان خصصته او نعته جاز فهذا تصريح منه بحسن الاكتفاء من
النكرة انتهى وفيه ان المستثنى ... كلام ابن السراج عام لانه جمع ... فلا ينهض شاهدا وانما
منع لعدم الفائدة بزعمه فاذا حصل الوصف جاز ثم استدل بالعرف وقال القائل اذا قال لقي
جماعة من العلماء واقل فرقة من الكفار صح له استثناء كل واحد من العلماء والكفار فيقول الا
فلانا والا الفرقة الفلانية اتفقت كلمة اهل اللغة والعربية على ان الاستثناء من الاثبات نفي و
من النفي اثبات لان اداة الاستثناء لاخراج ما بعدها من التعلق السابق ولا معنى لاخراجه منه الا
اثبات نقيض ذلك المتعلق له والا كان متعلقا به لاستحالة ارتفاع النقيضين مضافا الى ان المتبادر

عند الاطلاق انما هو ذلك ويكفي بالتبادر شاهدا بل هذا من البديهيات في جميع اللغات وخالف الا ابو حنيفة
والمشهور عنه انه خالف في الاستثناء من النفي فزعم انه لا يقتضي الاثبات بل هو سكوت عنه وقيل
عنه بمخالفة كليهما او منشا الشبهة في ذلك هو ان اقصى ما دلت عليه الاداة اخراج ما بعدها عن
الحكم السابق حتى كانه قيل احكم على هؤلاء او لئك ولا احكم على هذا وعدم الحكم لشيء على شيء لا يستلزم
سلبه عنه كما لا يستلزم اثباته وانما يدل على السكوت عنه وهذا كالتوقف لا نافي ولا مثبت وهذا
غلط فاحش فان اداة الاستثناء انما يدل على اخراج المستثنى من الحكم الذي اسند الى المستثنى منه
او تعلق به والدليل عليه في قام القوم الا زيدا وما قام سوا الا عمروا مثلا انما هو ثبوت القيام لهم وانتفاؤه
عنهم لا حكم المتكلم عليهم بالقيام فاذا استثنى واحدا منهم بعد ذلك لا خرجه من حكمه فليست يحكم
عليه بالقيام فيصير كالسكوت عنه وانما جاءت المغالطة من اشتباه حكم المتكلم المنسوب الذي
عبارة عن الحكم المحكوم به والفرق بينهما واضح **حقيقة** يجوز تخصيص العام بالعقل مثل
قوله تعالى انه خالق كل شيء فان العقل يحكم بامتناع كونه خالقا لذاته وقوله تعالى على الناس حج البيت يحكم العقل
بخروج من لا يفهم كالصبي والمجنون والقول بانكار تخصيص العقل شاذ مخالف للعقل والنقل
ولا يلزم تاخر البيان عن الخطاب مع انه متاخر في الملاحظة وفي كونه مبينا ويجوز التخصيص بالحس
مثل او تيت من كل شيء فانه عام يتنا ول السماء والهواء والحس تخصيصه على المعنى الظاهري اذ نعلم
حسنا انه لم يؤت به وتخصيص العادة والعرف الاستعمالي بان يغلب ويفهم خصوصية المراد
كالشوي باللحم المشوي واكل الرؤس على راس غير العصافير والتخصيص بالعرف الشرعي كتخصيص الصلوة
بالافعال المخصوصة والتخصيص بالنية فان النية مؤثرة في الافعال لاعتبارها في العبادات وفي تمييز
الافعال عن الاخرى كما في الايمان والنذور والتخصيص بالفعل على المشهور كما يحرم صوم الوصال على
كل مكلف وهو يصوم وبالتقرير مثل ما لو فعل بحضرته فرد من العام الحرام ولم ينكره من غير مانع
وبالاجماع لانه دليل معتبر يجب العمل بمقتضاه فيجب التخصيص به جمعا بين الدليلين ووقع في الشرع
كثيرا كتخصيص اية القذف الدال على ثمانين جلدة للحر والعبد واتفقوا على ان نصف الثمانين في العبد
والقضاء امر الاجماع الى النص غير مناف للتخصيص به فان المدار في الدليل للحكم على الاجماع ويجوز تخصيص
الكتاب بالكتاب ... والقول بالمنع ... فاسد كالمنع اذا كان الخاص مقدما لانهما دليلان
تعارضا ويمتنع العمل بالجميع للزوم التناقض واهمالهما يوجب الغاء الدليل الخالي عن المعارض والعمل
بالعام يوجب الغاء الخاص وابطال النص بالظاهر فيتعين التخصيص ولكن الوقوع عن بيان لا امكان

كما في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء وقوله تعالى والذين يتوفون الى اربعة
اشهر وعشرا بقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وتخصيص قوله ولا تنكحوا المشركات
بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وغير ذلك هذا ولو ثبت تاخير العام ينهض حجة
للمفصل ويجوز تخصيص الخبر المتواتر بالمتواتر وهو ظاهر واولى منه تخصيص الواحد بالمتواتر وتخصيص
الكتاب بالمتواتر ويدل عليه الاجماع ووقوعه في قوله تعالى يوصيكم الله بقوله القاتل لا يرث واما
تخصيص الكتاب بالخبر الواحد فاختلفوا فيه واكثر المحققين على الجواز وانكره جماعة كالمرتضى
والشيخ وهو مقتضى مذهب من انكر العمل بخبر الواحد كابن ادريس وابن زهرة وابن البراج
بل قالوا بالانكار على فرض حجيته وقيل بالجواز ان خص من قبل بقاطع وعدمه ان لم يخص به وحكي
عن عيسى بن ابان وقيل بالجواز ان خص قبله بمنفصل كالكرخي وتوقف جماعة كالقاضي ونسب
الى المحقق احتج المجوز بما تقدم من انهما دليلان تعارضا واعمالهما اولى من طرح واحد راسا
وشيوعه من الصحابة والتابعين من غير نكير كما في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم بقوله لا تنكح
المرأة على عمتها ولا على خالتها فاجمعوا على تخصيصه بهذا الخبر وايضا خبر الواحد دليل معتبر شرعي خاص
والخاص حاكم على العام بمقتضى فهم العرف وحكم العادة وشيوع التخصيص احتج المانع بان الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني فلا يعارضه واجيب بان قطعي السند ظني الدلالة والخبر الخاص ظني الصدق
خاص الدلالة ... والنص مقدم على الظ وليس قطعي المراد حتى لا يعارضه ظني او نقول هما حكمان ظنيان
من الشرع فتعارضا والخاص حاكم على العام مع ان الكتاب مفسر بالاخبار وهي كاشفة عنه كما في
الاخبار المتواترة معنى الحاكمة عليه لانها مفسرة له ومبينة مضافا الى جريان السيرة والطريقة بين
المسلمين في تخصيص الكتاب بالخبر وقال ابو حذيفة لم يخصص بالخبر مع ان تواتره في الجميع بالنسبة
الى الجميع مخالف للعيان والحدس القاطع وما ورد بان الخبر المخالف للكتاب يجب طرحه وضربه
على الجدار وفي الاخبار المتعارضة المخالفة فيقدم الموافق منها على المخالف كما يقدم المخالف للمخالف على
الموافق فان قلت شرط التخصيص المقاومة ولا يقاوم خبر الواحد الكتاب لانه اقوى نصوصية الخاص والعمل
والفتوى بتقديمه والثاني بقوة ... واستدل من فصل بان الخاص حجيته لا يقاوم العام القطعي
الا ان يضعف والضعف عند كل منهما ما ذكره في التفصيل والجواب يظهر مما تقدم مضافا الى منع
لزوم الضعف بالتخصيص ومنع قطعية العام من كل وجه فان لكل قوة والخاص اقوى عملا وتحكيما
ومثله تخصيص الخبر المتواتر قطعا بالواحد خلافا ... او احتجاجا ... والمعروف

جواز تخصيص المنطوق بالمفهوم لانهما دليلان معتبران تعارضا والخاص حاكم على العام لما
تقدم احتج المانع بان المفهوم اضعف من المنطوق فلا يعارضه فطرحه وترك الجمع اولى واجيب
بمنع كونه اضعف من دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص بل كثير من المفهوم التي هي
حجة لا يقصر في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد على وجه كونها مقصودة لشيوع
تخصيص العمومات وايضا ضعفه ليس حدا ينتهي معه فالجمع اولى وما قرره في باب التعادل والتراجيح
من الاقوال في التخيير او التساقط والتوقف ولمثالها فانما هو بالنسبة الى الطرح والاسقاط بعد
التساوي من جميع الوجوه والا كان الترجيح المعتبر عندهم مقدما بالاجماع وتحكيم الخاص على
العام من المرجحات المعتبرة فان التخصيص شايع معتبر في المكالمات والمحاورات العرفية والشرعية
من انواع الاستثناء والتقييد والاشتراط والتوصيف وكلام المعصومين ولحد والجميع يكشف عن
كلام الله تعالى **حقيقة** اما ورد عام وخاص فان لم يتنافيا فالعمل بهما والا وان تنافيا فالعموم بينهما
اما من وجه فيجب اعتبار المرجحات الخارجة ومع التساوي فالتوقف او التخيير او غيرهما كل على
مذهبه الاتي في بحث التعادل والتراجيح انشاء الله او العموم مطلق فاما ان يكونا من الكتاب او الخبر او
احدهما من احدهما والاخر من الاخر والخبر اما ظني او قطعي دلالة وصدورا او احدهما ظني في
احدهما او كليهما دون الاخر كذلك وعلى التقادير التاريخ معلوم ام لا فعلى الاول اما ان يكونا
مقترنين او احدهما متقدم وفي صورة تاخر الخاص اما وروده بعد حضور وقت العمل بالعام او
قبله فتكثرت الصور المختلفة وبعض التقادير غير متحقق الوقوع في الخارج كالقطعيين المتنافيين
في صورة عدم تاخر الخاص عن وقت العمل وان كان الجائز ان يكونا مقترنين كما في كلام بعد واحد عرفا
سواء كان الخاص متصلا او لا لزم بناء العام على الخاص بيانا في جميع تقاديره ولا خلاف يعتد به
فيه ولا يتاتى هنا النسخ وان جاز النسخ قبل حضور العمل لان المصلحة في النسخ بعد حضور وقت
العمل تحقق العمل بالمنسوخ في زمان ومعه لو جوز مجرد اعتقاد استمرار التكليف ليثاب عليه ظاهرا
ولا يوجد شيء من المصلحتين في بيان حكم العام وورود دفعة اما الاولى فلفرض الاقتران واما
الثانية فلفرض كونهما كلاما واحدا عرفا والمخاطب لا يعتقد الا بعد تمام الكلام وان تقدم العام فان
كان الخاص بعد حضور العمل بالعام كان نسخا في تقاديره لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة وان
كان قبله فهو محتمل لا ولوية التخصيص على النسخ ويجوز تاخير بيان العام عن وقت الخاص وان
تقدم الخاص فهو بيتي ايضا وفاقا للاكثر وقال المرتضى كالشيخ انه ناسخ ودليل الاكثر ان بناء على عدم

بناء العام على الخاص يوجب الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور العمل ونسخه ان كان بعده وبناؤه عليه
لا يوجب الا خلاف الظ وهو اهون من الالغاء وهو ظاهر ومن النسخ لانه نادر والتخصيص غالب
شايع والشيء يلحق بالاعم الاغلب في مثله ولان النسخ رفع والتخصيص دفع والدفع اهون من الرفع لان
الرفع ابطال الاستدامة والبقاء قوي لعدم احتياجه الى العلة فابطاله مشكل والدفع منع احداث
الشيء والحدوث ضعيف لاحتياجه الى العلة فنعم هين وبهذا الوجه الضعيف ضعيف من وجوه احتج
الخصم بان المخصص بيان فلا يجوز تقدمه والجواب ما تقدم ان التقدم ذاته وبفرض كونه بيانا فلا مقتضى
وان جهل التاريخ فهو مختص ايضا لعمل العلماء في التحكيم بالخاص على العام مع عدم علمهم بالتاريخ
وللمعرفة مرجحات التخصيص وان كان العلم مجهولا فلا اثر لجهالته لا اقل من التردد بين النسخ و
التخصيص في بعض اقسامه والتخصيص متقدم لما عرفت وثمرة المسئلة عند الشيعة قليل لعدم النسخ
في اخبار العترة الطاهرة والنبوية بيننا قليل وما ذكر من العمل بالخاص عند التعارض انما هو من
حيث النظر الى خصوصية العموم والخصوص من غير نظر الى قوة كل منهما بنفسه وبمرجحات خارجية ولا
يختلف حكم الترجيح بالنظر الى القوة وانضمام المرجحات الخارجية كمخالفة العامة وموافقة القرآن
وعمل الاصحاب وغيرها واحد الى غير ذلك ويجب مراعاة الجميع على الفقيه والاخذ بالاقوى من كل وجه
معتبر ولكل مقام يحتاج الى بصيرة وقوة قدسية **حقيقة** اذا تعقب عمومات متعددة
جملا او غيرها متعاطفة بالواو او ام لا يرجع عوده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخير مختص به جزما
واختلفوا في غير الاخيرة فذهب الشيخ والشافعية الى رجوعه الى الجميع وقرره العضدي بكل واحد
وخص ابو حنيفة واتباعه بالعود الى الاخيرة وقال السيد بانه مشترك فيتوقف الى ظهور القرينة وتوقف
الغزالي فلا يدري انه حقيقة في ايهما الا ان مقتضاه ان الاخيرة مخصصة به وذهب بعض متأخري
اصحابنا الى ان اللفظ محتمل لكل من الامرين ولا يتعين الا بالقرينة وكلامه في الاستثناء وبناؤه على ان
ادوات الاستثناء موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج فاي الامرين اريد من الاستثناء
كان استعماله فيه حقيقة واحتيج في فهم المراد الى القرينة لان افادة المعنى الرادس الموضوع بالوضع
العام انما هي بالقرينة وليس من الاشتراك لاتحاد الوضع فيه وان كان في حكمه باعتبار الافتقار الى
القرينة لاحتياج المشترك الى القرينة لتعيين المراد والموضوع بالوضع العام يفتقر اليها في اصل الافادة
وقيل ان تبين الاضراب عن الاولى ظ الاخيرة والا فالجميع وقيل ان كان العطف بالواو ولم يتخلل بين
الجملتين كلام طويل عاد الى الجميع والا فالى الاخيرة خاصة وقال في الانيس الاظهر عوده الى الجميع وعند

الاطلاق يحمل عليه للتبادر **حقيقة** في المطلق والمقيد قد تقدم تعريف المطلق والفرق بينه
وبين العام في بحث العام وان المطلق ما دل على الماهية من حيث هي وقد يطلق على شايع في جنسه و
المقيد بخلافه ثم اذا ورد مطلق ومقيد فان اختلف كلاهما فلا يحمل احدهما على الاخر وفاقا سواء
كان الخطاب المتضمن لهما امرين مثل اكرم رجلا واطعم رجلا عالما او مختلفين نحو لا تضرب الهاشمي
العارف وسواء اتحد سببهما كان يقول ان اتيت رجلا فاضربه وان اتيت رجلا مؤمنا
فلا تشتمه ومنه قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه مع قوله تعالى في آية الوضوء وايديكم الى المرافق
فان السبب هو التطهير منهما واحد والحكم مختلف فيهما بالمسح والغسل او اختلف سببهما مثل
قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا مع قوله فاشهدوا ذوي عدل منكم فلا يقتضي تقييد المساكين
بالعدالة وان اتحد حكمهما فاما ان يتحد حكمهما او مختلف وعلى التقديرين اما ان يكونا مثبتين
او منفيين او مختلفين فهذه ستة الاول ان يتحد سببهما ويكونا مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة مؤمنة وقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله مع قوله ومن يرتدد منكم عن دينه
فيمت وهو كافر ويجب في مثل هذا حمل المطلق على المقيد اجماعا تقارنا او تقدم احدهما لان
فيه اعمال الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم العمل بالمطلق في الجملة لحصوله في ضمن المقيد بخلاف
العكس ولان بيان الجمع اولى من طرح واحد منهما ولما سنا في الحكم العرف بذلك في فهم المطالب
وحمل الخطابات واورد عليه بان فيه طرح احد الدليلين مع انتفاء احتمال التجوز في لفظ المقيد
ويحتمل ان يراد من القيد التاكيد والاستحباب وكونه افضل المراد او غير ذلك كالوجوب التخييري
في موضعه فلا يلزم طرح الطرح والجواب بان التجوز خلاف الاصل والظ وارادة المقيد من المطلق
ليس تجوزا حتى يلزم التعارض المقتضي للتساقط والتوقف لان شمول الماهية او الحصة منها لكل الافراد
على سبيل الحقيقة كما تقدم في بحث العام المخصص ولو سلمنا التجوز فالمجاز في المقيد راجح على احتمال
التاكيد والاستحباب ونحوها لشذوذها وعدم فهمها او شيوع التقييد كالتخصيص الثاني ان
يتحد سببهما ويكونا منفيين مثل ان يقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد
الاستغراق فلا خلاف في وجوب العمل بكل واحد منهما وعدم جواز حمل المطلق على المقيد لعدم التنافي
فلا يجزي اعتاق المكاتب فيه اصلا لان نفي الماهية يتحقق بنفي كل واحد منها الثالث ان يتحد سببهما
ويكونا مختلفين كان يقول في كفارة الظهار اعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر ويجب فيه
حمل المطلق على المقيد لما ذكرناه من اولوية الجمع على الطرح ولانه مقتضى الفهم العرفي الرابع ان

ان يختلف سببهما ويكونا مثبتين كان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان قتلت فاعتق رقبة مؤمنة
الخامس ان يختلف سببهما وكانا منفيين كان يقول ان ظاهرت لا تعتق المكاتب وان قتلت
لا تعتق المكاتب الكافر السادس ان يختلف سببهما وكانا مختلفين كان يقول ان ظاهرت
اعتق رقبة وان قتلت لا تعتق رقبة كافرة وفي هذه الاقسام الثلثة لا يحمل المطلق على المقيد بل يعمل
بهما لعدم التنافي في العمل بهما فلا مقتضي للجمع والعامة في المقام كلمات واهية لا شان في ذكرها
وسيجيء التحقيق في رفع التعارض ووجه الجمع في بحث التعادل والتراجيح انه لا بد ان يكون
الجمع شاهد عقلي او عرفي او لغوي او شرعي الا ان حمل المطلق على المقيد المتنافي هو المتعارف المفهوم
المعهود بين العرف والشرع **اشارة** في النص والمحكم والمتشابه المعروف بين اهل الاصول ان
اللفظ الدال على معنى ان لم يحتمل غير ذلك المعنى فهو النص وان احتمل فان كان احتماله على حد
سواء فذلك المجمل وان كان لاحدهما ارجح من الاخر فاللفظ باعتبار الراجح ظاهر وباعتبار المرجوح
ماول بمعنى انه اذا استعمل في الراجح فهو ظاهر واذا استعمل في المرجوح سمي ماولا والقدر المشترك
بين النص والظ هو المحكم وبين المجمل والماول هو المتشابه فالمحكم هو الذي اريد منه المعنى الراجح
او استعمل فيه او لم يرد منه المرجوح او لم يستعمل فيه او اريد منه الظ او استعمل فيه او لم يرد منه
خلاف الظ او لم يستعمل فيه والمتشابه عكسه فهو الذي لم يرد به الظ اما لعدمه كما في المجمل او لعدم
تعلق الارادة به كما في الماول او لم يرد به الراجح كذلك او اريد خلاف الظ الى ما ليس بظاهر ليشملها
او خلاف الراجح كذلك وعلى ما ذكرناه ينزل ما قيل بان المحكم ما له ظاهر وقال جماعة بان المحكم ما
وضح دلالته والمتشابه بخلافه وجماعة بان المحكم ما لا يحتمل التاويل الا وجها واحدا والمتشابه
ما احتمل وجوها والقدر المشترك الظهور في المحكم وعدمه في المتشابه وسيجيء في بحث الكتاب
التحقيق فيهما وان المحكم نصا او ظاهرا حجة والمتشابه ليس بحجة فيتوقف فيه الا ما ورد عن اهل
العصمة ايضاحه وعلاجه وكثيرا ما يتشابه ويحصل العلاج من المرجحات الخارجية وهذا حقيقة
يرجع الى الواضح على وجه والمراد بالظاهر الظ بحسب الاستعمال او القرائن المنضمة او بحسب قاعدة
الوضع كما سيجيء تحقيقه **حقيقة** في المجمل والمبين قال في الانيس المجمل في اللغة المجموع وجملة الشيء مجموعه
ومنه اجملت الحساب انتهى ولعله مراد الجماعة اجملت الشيء اجمالا جمعته من غير تفصيل وفي القاموس
جمل جمع واجمل الشيء جمعه عن تفرقة والمجمل على هذا المجموع من غير تبيين وتفريق وفي الاصطلاح له
حدود منها ما دل على احد محتملاته دلالة متساوية ومنها لا يتضح دلالته وللاقسام الاول ما لا يفهم

منه شيء كفواتح السور وقولهم افعل يا سائلوا عليك الثاني ما له معنى يعلم من وجه ولا يعرف
كنهه كالصلوة قبل ان يبين جميع اجزائها وشرايطها والثالث ما يعرف معناه لكن باعتبار
تعدد معانيه الحقيقية كالمشترك مثل المفسر الى الاخلال كالمحتاج او المجازية مع صرفها عن
الحقيقة او تعدد افراد المفهوم بمعنى المراد مجملا دون المفهوم كما في الاشتراك المعنوي في الاخبار
مثل رجل من اقصا المدينة او الامر مثل اعتق رقبة اذا اريد المؤمنة وقد يجيء الاجمال من
تقييد المطلق بقيد مبهم او تخصيص العام بذلك مثل احل لكم ما وراء ذلك وقوله احلت لكم
بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم وقد يجيء الاجمال باعتبار الضمير لسبب التردد في مرجعه فلا يتحقق
تكليف بالاول مطلقا ولا بالثاني قبل البيان واما الثالث ففي شقه الاول يحمل على الظاهر المعلوم واغلبها
استعمالا ان كان والا يطلب المرجح فان لم يحصل فبعضهم يحكمون بالتخيير وبعضهم يتوقفون
وفي شقه الثاني يطلب الاقرب ان كان والا يرجح ما استوى الجميع ولا بد مع اجماله في حكم التوقف
فان عليه البيان وعلينا الاتيان وفي الشق الاخير يحمل على اغلب افراده واظهرها ان كان
والا يحكم بالعموم والا لزم الالغاء كما لا يلزم الامام او الترجيح من غير مرجح والمبين نقيض المجمل فهو ما
دلالته على المراد متضحة بنفسه مثل والله على كل شيء عليم او بغيره والبيان ماخوذ من بان
بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين والمراد به التبيين كالكلام بمعنى التكليم او ما
به البيان وهو الدليل على الشيء وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وحصول البيان
بالقول وفاق وبالفعل مختار الاكثر لما يمكن ان يميز الفعل بين الاشياء كما في الكتابة والاشارة
وعقد الاصابع كما في تعيين عدد الركعات او يقول صلوا كما رأيتموني اصلي فيصلي على نحو ما يعتبر وقليلا
ما يقع ترك كترك القنوت ليدل على عدم وجوبه خلافا لبعض العامة حيث انكر وقوع الفعل بيانا
لكان اجماله في نفسه وايضا يحتاج في البيان الى زمان طويل والجواب ظاهر وربما يكون القول اطول
ولا قبح في التاخير اذا كان لمصلحة ما لم يتاخر عن وقت الحاجة وايضا يلزم التاخير لو لم يشرع بالفعل بعد
امكان الشروع فاذا شرع لا يسمى تاخيرا **فروع** الاول آية السرقة لا اجمال فيها عند الاكثر وجملة على
مذهب المرتضى وبعض العامة لتعدد اطلاق اليد ففي جميعها في الغسل وعلى المرفق الى الاصبع في
الوضوء وعلى الزند اليها في التيمم وعلى الاصابع في القطع وايضا القطع يحتمل الابانة والجرح نقول جرحه
يده بالسكين قطعه والاستعمال دليل على الحقيقة فثبت الاشتراك وجاء الاجمال والجواب ان الاستعمال
اعم والية حقيقة في الكل لكان التبادر ويطلق على البعض اما مجازا بالقرينة ويشهد عليه اذا اداة ام لا

بيانه ومع بوقفاى موضع فلا يبقى اى الابدى ولو سلمنا الاشتراك فالمعنى الاخر حقيقة وحقا يحمل اللفظ
على الكل فلا اجمال فاذا قال لزيد ابان يد عمر وعض جسده يفهم الكل مثل اغسل جسدك نعم
اذا قيل جرح فلان يده او ضرب على جسده يحسن الاستفهام عن الموضع ومثل هذا لمجلس القرينة
والاضافة او خصوص الاستعمال ووقوع العادة بان الجرح يقع غالبا في البعض ويستعملونه كذلك
والمراد حصول الجرح في الجملة على يده او من باب التسامح المسامحة العرفية وكثيرا ما اشتبه الامر لمجى
الخصوصيات في التركيب والاضافة او مجرى العادة او جرى الاستعمال او التسامح العرفي كما في
قطعت الفرسخ ولقيت يوما او شهرا وكلمت مثلا مع انه على التحقيق ينقص او يزيد على ما
ذكر بشيء يسير او هذا قليل ولا اجمال في القطع ايضا لان القطع حقيقة في انفصال المتصل بالمرة وبجرح
ليس بقطع لا مجاز لانه انفصال الجزء من وجه مع بقاء اتصاله بوجه آخر فلا نحل وهذا النزاع في
خصوص اليد مثال ولا يجرى في الرجل والراس والجسد والوجه واليوم والليل وغيرها مما يكون
ذا اجزاء وكل جزء مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل انها اسامى
للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز باعتبار ما اشرنا اليه واحتمال الاشتراك اللفظي وكون الكل
الظهر يمكن لكنه خلاف الظ والمتبادر من الفاظ المطلقة المجردة عن القرينة والقضية كما في اليد و
الرجل والراس والجسد والوجه واليوم والليل فيفهم من جميعها المجموع التالى قوله لا صلوة الا
بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا نكاح الا بولى واشالها اختلفوا في انها مجملة او حقايقها
او المراد نفى صفة من صفاته والصفة اما الصحة او الكمال او الفائدة فهو مجمل ام لا قيل ليس بمجمل وقيل
مجمل وقيل ان كان الفعل المنفى شرعيا كالصلوة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان
لغويا له اكثر من حكم فهو مجمل والمعروف عدم الاجمال مطلقا وقد تقدم التحقيق في ضمن شرايط الاصل المر
وان كانت العبادات اسامى للصحيحة او للاعم والحق ان هذه الامثلة مختلفة بحسب الموارد فان
امكن على نفى الذات يحمل عليه لانه الحقيقة والنفى وارد عليه وان لم يمكن يحمل على اقرب المجازات
والاقرب في الاكثر هو الصحة وفى بعض الكمال مثل لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وفى بعض الفائدة ويمكن
في بعض الشيء الاخر وان اتفقت في بعض المواضع كون المجازات المذكورة متساوية فيجمل الا ان التتبع
حاكم بعدم الاجمال في الامثال الواردة علينا والدليل على ما قلناه فلا نغفل التحريم والتحليل المتعلقان
على الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر والخنزير واحلت لكم بهيمة الانعام واحل لكم الطيبات
واحل لكم ما وراء ذلك اختلفوا فيهما بانهما مجملان او مبينان والاكثر على عدم الاجمال لان كل واحد

تعم

منهما ينصرف الى المنفعة المطلوبة في تلك العين عرفا يعرف هذا باستقراء كلام العرب وتتبع محاورات
والسنان تعلقهما بذوات الاشياء فاسد لان الاحكام يتعلق بالافعال المقدورة للمكلف
والاعيان لا يتعلق بها حل وحرمة لخروجها عن قدرتنا واختيارنا فلابد من متعلق بفعلها
وتركها من المكلفين فان كان لها منفعة مطلوبة منها بمجرى العادة ومقتضى الغالب فينصرف
اليها عرفا ولا ينصرف الحكم الى جميع منافعها لانها اقرب الى الذات ولان التخصيص ببعض دون
اخر ترجيح من غير مرجح الا ان جل الاشياء لها منافع مطلوبة وتختلف باختلاف
المقامات والاحكام المنسوبة اليها فنسبة حرمة النساء الى الرجال يعين الاستمتاع بل مطلقها
كما في حرمت النساء على النساء وقد يتعدد المنافع كما في حرمت عليكم الميتة فيشمل
الاكل والاسراج والادهان والاستعمال في السفن والجلود الانعام وكذا الاهاب يعم الشق
واللبس والاكل ورب مقام يوجه الى احدها او عند الخلو عن القرينات الى احدها ينصرف الى
جميع ما هو مطلوب منه وقال ابو عبد الله والكرخي وبعض الاشاعرة بانه مجمل لانه بعد
امتناع الحمل على الاعيان لابد من اضمار فعل يصلح متعلقا له ولا يمكن اضمار كل فعل
المتعلقة بالمكلفين لانه خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة اى ترتفع باضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الاجمال ولنا انه يجب ان الذهن يسبق الى ما هو المطلوب
منه فان القائل هذا الطعام حرام يسبق الى الذهن تحريم اكله وهذه المرأة حرام يسبق الذهن
تحريم الاستمتاع بها وسبق الذهن الى الشيء دلالة على كون اللفظ حقيقة فيه ومتبادر عليه ان
الذهن ينصرف من بين المعاني المجازية الى ما هو الاقرب ولم يثبت حقيقة عرفية مع انها
مختلفة باختلاف القرائن فيما يتعدد منافعه ولعل المجاز في النسبة وفيما لم يتعين المنسوب
اليه يصرف الى الاظهر والاغلب اعنى الفوائد المقصودة منها فالحاصل بعد امتناع الذات يصرف
الى الصفات فان كان احدها اظهر او اغلب يحمل عليه وان تساوت يحمل على المجموع لما تقدم واحتج
الخصم بان الاعيان غير مقدورة قلنا ولها النهى وليس مجازا ولو من مجاز فيوجب التوقف و
جوابه منع التالية اعنى عدم الاولوية لقيام الاولوية البادية بمقتضى العرف وهذا اعتراف من
المجيب بما اعترضنا عليه وان كان يمكن ان يكون مراده الجواب الجدلي لا انه اتخذه مذهبا والحق
ما قلناه المسئلة الثانية قال الشيخ ابو جعفر الباء في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم للتبعيض ويدل
عليه الاخبار المستفيضة منها في صحيحة زرارة لابى عبد الله تعالى قال فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه

كله ينبغى ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغى لهما
ان تغسلا الى المرفقين ثم فصل بين الكلام فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان
المسح ببعض الراس لمكان الباء والخبر الصحيح على مجى الباء للتبعيض ووافقه ابو على وابن كيسان وابن
مالك والكوفيون جميعا وعن القاموس انه من معانيه وقال ابن هشام والمحققون من النحويين
ان الباء اذا دخلت على المتعدى بنفسه افادت التبعيض والا لزم عدم فائدتها والفرق بين مسحت
المنديل ومسحت بالمنديل واغنانا عن هذا البحث كلام مولى العرب سيدنا الامام الصادق
الحاذق عليه سلام الله وغيره من الائمة العارفين بما يكون وهم افصح العرب وانطق من انطق
بالقاف وقال القاضى يفيد الالصاق فحسب ووافقه جماعة كما يقول امسح يدك فانه يوجب
المسح بالمنديل اما بكله او بعضه بل قالوا بمسح الكل بمجى الباء للتبعيض والعضو حقيقة في
المجموع وقال بعض العراقيين كابى حنيفة هى مجملة لانها تحتمل مسح الكل والبعض فاذا مسح النبى صلعم
بناصيته كان ذلك بيانا للمجمل ودليله ان الباء اذا دخل في محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها
دون المحل كافة الاية واذا دخلت في الة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الالة مثل
مسحت راس اليتيم بيدى ويوجب ذلك في الاية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس و
الربع وغيرهما وفيه ان المراد مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن اى بعض يختاره فلا اجمال
ووافقنا جماعة من العامة بانه للتبعيض يدعى ان الباء اذا دخل على اللازم كانت للتعدية
واذا دخلت على المتعدى كانت للتبعيض ولان العرف يفهم في مثل مسحت يدى بالمنديل البعض
واجيب بمنع كونه للتبعيض والباء في المنديل للاستعانة والحق مجيئه للتبعيض كما تقدم فلا
عبرة بانكار سيبويه وابن جنى لان الشهادة على الاثبات مقدم وكفانا صحيحة زرارة الناطقة
بذلك

حقيقة في تاخير البيان قد تقدم في اصل البراءة ان المجمل الصرف الذى لا يتعلق به بيان
ومقصود يقبح التكليف به وقد يتعلق التكليف الصورى بالمجمل للتهيؤ للامتثال وتوطين
النفس واما التكليف بالمجمل الذى بينه وقت الحاجة فهو جائز عقلا واقع شرعا وكان اكثر التكاليف
في الصدر الاول كذلك والاشتراك واقع في الآيات والاخبار المتواترة كثيرا نعم في التكليف الحقيقى
بالمجمل لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة الى الاتيان باتفاق الخاصة والعدلية من العامة
لاستلزامه تكليف ما لا يطاق وهو غير جائز عقلا وشرعا لدى العدلية منفردا وغيره واقع شرعا
قولا واحدا ولذا وافقنا بعض الاشاعرة خلافا للشرذمة منهم حيث خرجوا عن قاعدتهم لان

تنبيه

يكون المراد بالجواز دون الوقوع واما التاخير عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فمختار الاكثر الجواز
مطلقا وطائفة بالمنع مطلقا وجوزه جمع كالكرخى فيما ليس لظاهره كالمجمل بالمعنى الاخص ومنع فيما له ظاهر
مطلقا كالعام والمطلق والمنسوخ وفصل بعض في المنع في البيان الاجمالى دون التفصيلى بان يقول
هذا العام مخصوص وهذا الحكم سينسخ فيجوز ولا يجب ذكر المخصص وتعين وقت النسخ واجاز
بعض في الاثبات دون القصص والحكايات لنا على الجواز منعه عقلا وشرعا
وعرفا بل الوقوع كذلك اما عقلا فلضعف ادلة المانعين وعدم نهوض مانع آخر عند من تدبر
واحسن النظر بل الحكم بالوقوع عند اقتضاء المصلحة في التاخير كتوطين المكلف نفسه على الفعل
والعزم عليه والتشويق وتيسر الخطب واما عرفا فلانه يصح ان يخاطب الملك لمن ولاه بلدا
اذهب فورا وساكتب لك كتابا فيه تفصيل كل شيء مما يجب عليك العمل به وكثيرا ما يقع لما
يدعو اليه الضرورة وسد الحاجة واما شرعا فكفى العيان عن البيان كقوله اقيموا الصلوة وحجوا
البيت والا ما يتلى عليكم مما لم يكن له ظاهر وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية
والزانى فاجلدوا مع تاخر البيان شرايطها وحدودها ومواقيتها وموانعها بل لا يكاد توجد
اية من آيات الاحكام الا وفيه نوع من الاجمال والابهام يعرف ذلك بعد البيان من الرسول صلعم
والامام وانه ذبح البقرة محتمل للوجهين بان كانوا مخيرين وشدد عليهم الامر بعد السؤال
كما يدل عليه بعض الاخبار ويجرى فيه قول ابن عباس او كانت مجملة كما فهموا منها فبين لهم
بعد السؤال ويشهد عليه بعض الآثار والاخبار والله اعلم بحقيقة الحال والاخبار المجملة
العامة والمطلقة المفصلة بالمبينة والمخصصة والمقيدة فيمن بعدهم من المعصومين
اكثر من ان تحصى والسر في ذلك ان البيان انما يراد لتمكن المكلف من الفعل فالحاجة اليه قبل
الوقت ويمكن ان يدعى اولوية ما فيه الكلام في الجواز بالنسبة الى عدم اشتراط قدرة المكلف
على الفعل حين الخطاب من غير خلاف فمن تاخير علمه بتفاصيل بعض الصفات اولى بالجواز منه
ثم وان الامر مشترك الورود بين الزمان القصير والطويل وفي الاول جائز اجماعا بحيث
لا يخرج الكلام عن الوحدة العرفية ثم وصرح بالجواز قوله تعالى ان علينا بيانه مع ان لفظة ثم للتراخى
قد احتج المانع بانه خطاب بما لا يفهم المراد منه وهو قبيح كخطاب الزنجى بالعربى والجواب منع القبح
مع انه انما التكليف الصورى والا فالمنع الى ما يتبين في وقت الحاجة فان العقل لا يستقبح شيئا
ما عرفت بل كثيرا ما يكون فيه الحسن والمصلحة وفرق بينه وبين الخطاب الزنجى بالعربى فانه دميه

خبرا او انشاء امرا او نهيا او غيرهما فالمخاطب يوطن نفسه بمضمونه عند التبين او كان لرجاء قبح لم يخلاف الاول فانه مجمل صرف ليس له رجاء التبين وليس لحسن الظن بالمتكلم في اناطة قولين بالمصلحة فان كان يوجد فيه ذلك فالقبح غير ممنوع ايضا احتج المفصل في الجواب بما ذكر بان في الجواز في النسخ فيما لو ظاهر بانه يحمل على معناه عند الاطلاق ولا يعدل عنه الا بقرينة بمقتضى قانون الوضع ومجاري عادات اللسان فيقبح على الحكيم ان يريد به غير معناه من غير دلالة وهذا بخلاف المجمل فانه ليس له معنى حقيقي مفهوم عند الاطلاق حتى يلزم العدول عما وضع له وفهم منه وان لم يكن كذلك يخرج الخطاب عن الافادة ويسد باب التفهيم ويناقض وضع الخطاب ومدلاك الامر ونوم الاغراء بالجهل او الغاء الخطاب وكلاهما باطلان قطعا والجواب بمنع الاغراء مع البيان عند الحاجة فلينتظره كما ينتظر المجتهد للعام في الادلة المخصصة ويجهد في تحصيلها فلا يحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة ويوجد ما كتب من القرينة ويطلع على الامر على ما هو عليه ولذا لا يحمل اللفظ على ظاهره حتى يتم الكلام وان طال وعقبه يحمل انتظار التخصيص المحتمل او المجاز الممكن ثم ومك وودا التكليفات الابتلائية كقضية ذبح ابراهيم كما سيتلى عليك في النسخ انشاء الله ولذا قال المعصوم ان في كلامنا عاما وخاصا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها بل كالقواعد يقرعت اصحابهم على العمل بما يفهمونه من الجمع بين الاخبار وتطبيق الروايات بالكتاب و وبعدما هيا العامة وايضا فائدة الكلام ليست منحصرة في الافادة تفصيلا حتى بل اجمالا ليوطن نفسه او يعزم ولو كان صعبا ثم يجي التفصيل فلا يلزم الغاء الخطاب مع غير ذلك مما ذكرنا يعرف دليل المفصل الاخر في الجواز والمنع والجواب عنه ايضا فتدبر حقيقة في اللغة والماول الظاهر في اللغة الواضح وفي الاصطلاح قيل ما دل على معنى دلالة ظنية وقيل دلالة واضحة وعلى الاول يكون النص ما دل دلالة قطعية قسما منه وعلى الثاني يكون قسما منه وظهور الدلالة اما بالوضع كدلالة الاسد على الحيوان المفترس فدلالتها ظاهرة مستفاد من الوضع وعدم التصويرة واحتمال المرجوح لعروض كثرة الاستعمال في الرجل الشجاع ومنه دلالة اللفظ على ما لو من فهم تقديره واضمار فلا اضمار خلاف الظاهر من قانون الوضع وقاعدة التكلم وابراز ما في الضمير والمطلق يحمل على الاطلاق والتقييد خلاف الظاهر والعام ظاهر بحسب الوضع الاستغراق والتخصيص خلاف الظاهر ومنها وان كان مظنونا استقراء وعادة وربما يصير الشيء ظاهرا بحسب الاستعمال كدلالة الغائط الخارج للقذر فانه غلب فيه بعد ان كانت لغة للمطمئن من الارض فلا اشتغال خلاف الظاهر في العرف والماول من التاويل

في اللغة الارجاع من آل يئول اذا رجع وفي الاصطلاح حمل اللفظ الظاهر في معنى على الغير المحتمل المرجوح وهذا يتناول الصحيح والفاسد ويختص بالصحيح ان ضم الى الحد بدليل يصيره راجحا والدليل اما عقلي كما في يد الله فوق ايديهم واما لفظي كحمل آية التصدق على بيان المصرف لا الملك لقرينة قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات ان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون وجعل بعض جميع اقسام المجاز من الماول وفيه تامل والتاويل على اقسام القريب فيرجح القريب بادنى مرجح البعيد يحتاج لبعده الى مرجح اقوى المتعذر لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولا بل يجب رده فيشترط في التاويل ان يكون الدال عليه بحيث يرجح يجعل الاحتمال المرجوح على الراجح الظاهر ولا ضابطة له بل يختلف باختلاف فتاوى اهل العلم فرب مقبول عند بعض مردود عند الاخر ثم الدال عليه اما نقل او اجماع او قياس منصوص العلة على سبيل منع الخلو مثل قوله انما الربوا في النسيئة لا يجوز حمله على ظاهره وهو حصر الربوا في النسيئة كثبوت الربوا في بيع الربوي اعتدالا نقدا بالاجماع والنص وهو قوله لا تبيعوا البر بالبر سواء بسواء فيجب ان يحمل على مختلف الجنس وهذا تاويل بعيد لكن يتعين لو جود مرجح قوي من التاويلات القريبة تاويل قوله ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل بان المراد بها امرأة هي الصغيرة او الامة المكاتبة وبالبطلان رجوعه اليه غالبا لاعتراض الولي عليها ووجه بعده شيوع التخصيص ومجاز المشارفة في المحاورات مع دلالة الاجماع والنص على استقلال الثيبة البالكة في النكاح وذكروا اصحاب الحنيفة تاويلات فاسدة في كثير من الايات والاخبار لا جدوى في ايرادها وان ذكر بعضها الاصحاب تشحيذا او ردا عليهم قدهم

الجزء الاول من حقائق الاصول في المقدمات والمبادي اللغوية والاحكامية وما يشترك في الكتاب والسنة من الامر والنهي والعموم والخصوص والاطلاق والتقييد واشباهها ويتلوه الجزء الثاني من الادلة الشرعية و العقلية ومبحث الاجتهاد والتقليد وما يتعلق بهما والله الموفق والمعين

المقصد الثالث في الادلة الشرعية وفيه ابواب الاول في الكتاب وفيه حقائق حقيقة الكتاب في الاصل مصدر كتب على ما هو مصرح لاهل اللغة كالجوهري والفيومي والاثيري و الفيروزابادي وغيرهم من ارباب اهل الادب والفقه والاصول وهو كالكتب يجيء بمعنى الجمع على المشهور والخط وعلى ما في القاموس وفي المجمع للمكتوب كاللباس ويجيء ما يكتب به كالنظام وقد نقل في عرف اهل التدوين الى ما يجمع به المسائل المتحدة بالجنس المختلفة بالنوع على ما قاله الشهيد وجماعة و قد غلب في الشرع على القران المجيد كما غلب في عرف اهل العربية على كتاب سيبويه فيستغنى عن التحديد لكونه علما شخصيا للشيء المشهور المحصور الدائر بين ايدي الناس بما هو بين الدفتين من كلامه تعالى ثم والتعريف انما هو للحقائق الكلية المجهولة لا ان شرع تحديده القول على التعريف الاسمي والكشف التوضيحي او للاحتراز عن الكلام النفسي الذي قال به الاشعري وللاجتناب عن المنسوخ حكمه وتلاوته وقد حد القران بحدود فيها مدخولة القيود طردا وعكسا ولفظا ومعنى منها انه كلام منزل للاعجاز بسورة منه اورد عليه بالدور لاخذ السورة فيه وما خوذية القران فيها وبانه ليس بحد ولا رسم لان الاول بالاجزاء والثاني باللوازم والاوصاف البينة وكونه للاعجاز ليس كذلك وبانه لا يتناول البعض لان لفظة من للتبعيض والضمير يعود الى الكلام وينتفي موضع الحال وقوله بسورة يفيد العموم كما هو شأن كل نكرة مقارنة للوحدة كقولهم تمرة خير من جرادة فالمعنى كلام منزل للاعجاز بكل سورة منه لكون كل سورة جزء من هذا الكلام فيصدق على كل القران دون بعضه فلا يلائم غرض الاصولي فانه انما قال دليلا هذا الحكم القران بريد بعضه وقد يجاب بان التعريف للتمييز وبسادس وجه وهو يحصل بما يحصل به الحد وان لم يكن جزءا وكلا زمانيا والمراد من السورة الطائفة المترجمة من الكلام قرانا ام غيره ولذا يقال سورة الانجيل وسورة التورية فلا دور وعلى الوجهين اما على الحد فبما اتلي واما على الافظية فبالاول او المراد بسورة من جنسه في العلو والبلاغة بتقدير المضاف الا ان الركاب امثال القيود والتزام التكلفات في الحدود وخارج عن المقصود وبالجملة خرج من الحد الكلام الذي لم ينزل والذي نزل لا للاعجاز مثل سائر الكتب السماوية والاحاديث القدسية والكلام له لتم للاعجاز بحكم الوجدان والتتبع والنقل المتواتر ومشاهدة ما سبق من الكلام العلام الا القران والمراد بالسورة البعض المترجم اوله وآخره توقيفا من الله او النبي او الائمة من حيث صدوره من الصدر الاول الموافق عليه فتم ويصدق القران على كل وكل بعضه لا ان لا لا

بعين الاول ويتفرع على الجميع الاحكام الشرعية ككراهة المس محدثا وحرمته بعض حرمته ومنها انه ما نقل بين دفتي المصحف تواترا وهو ايضا دوري باعتبار المصحف ويصدق على الصحف ولا يتميز جزء ولا كلا وما يشاح يكون حدا ولحالة الى ما اختلفوا فيه من المتواتر ومنها الكلام المعجز المتلو في الصلوة بدونه وهو منتقض طردا وعكسا بمثل التشهد والايمان ولحالة الى المجهول وكون حال غير جزء ولا لازم فليس بحد ولا تحديد ومثلها يحرم مس خطه محدثا فانتقض باسمه واسماء انبيائه وعدم حرمة ما يشترك معه وعدم كون قيوده جزءا ولازما وعدم معلومية مصداقه به فيقول الحد دوا سميته او وجهته والمراد منه ما بين الدفتين الواقع في ايدينا كتابة لفظا ونقشا الذي نقرؤه ونسمعه وننصره لا ما اتخذه الاشعري من الكلام النفسي البسيط القديم لعدم ترتب احكام الشرعي الاصولية كاثبات الاحكام وحرمة المس والبيع ووجوب قراءته في الصلوة وغير ذلك ولا ما نسخ حكمه وتلاوته ولا ما جاء في بعض الاخبار من السقط لثبوت الاجماع والسيرة وجرى العمل والفتوى والطريقة بطرح مثلهما في الاحكام الشرعية الواقعية كوجوب التعظيم وحرمة الاستخفاف والمس والبيع ورجحان التلاوة والتمسك وعرض الخبر عليه ووقوع التعارض بينه وبين سائر الادلة وغير ذلك من الاحكام الشرعية المرتبة الاصلية او الفرعية حقيقة اتفقوا على منع قراءته ما عدا العشر من الشواذ كقراءة ابن مسعود وابن محيص وقراءة ابي عند جماعة فان ما نقل احادا ليس بقرآن لانه مما تتوافر الدواعي على نقله لما تضمنه من التحدي والاعجاز ولانه اصل سائر الاحكام والعادة تقتضي بالتواتر في تفاصيل ما هو كذلك فالم ينقل متواترا علم انه ليس بقرآن قطعا عاديا مضافا الى الاعراض الاشد عن مثله تلاوة وحكما ودليلا مع ان اصحابنا الامامية امتنعوا من الاخذ بالشواذ الا شاذ منهم واجماعهم منعقد على المنع محصلا ومنقولا متكاثرا بل متواترا وهو مقتضى شغل اليقيني بعد الاجماع على عدم وجوب الجميع وعلى وفق الاحتياط والقاعدة المستمرة والسيرة الجارية ويلائم الاخبار الامرة اقرؤا كما يقرأ الناس فاما المناقب منها ما اشتهر والمتعبدهم فيه واشتهر جواز قراءة السبع واعتباره بين الخاصة والعامة حتى زعم بعضهم ان المراد من الاحرف السبعة الصحيحة بها الخبر النبوي المشهور ذلك وان افرطوا في ذلك ولذا نقل ابو شامة اجماع اهل العلم قاطبة على بطلان هذا التوهم ونسب المكي الى الغلط العظيم وهو خلاف ما ورد في اخبارنا ان القران واحد نزل من عند واحد ويلزم هذا المتوهم الى ما ثبت عن الائمة

ووافق خط المصحف ان لا يكون منه مثل ما ذكره ابو عبيدة بن سلام وابو حاتم السجستاني
وابو جعفر الطبري واضرابهم فكان الناس على راس المائتين على قراءة ابي عمرو ويعقوب
بالبصرة وعلى قراءة حمزة وعاصم بالكوفة وابن السلام بالشام وابن كثير بمكة ونافع بالمدينة
واستمروا على ذلك الى راس ثلثمائة فحذف ابن مجاهد يعقوب وبدله بالكسائي وقيل والسبب
في الاقتصار على السبعة مع وجود اعلى منهم منزلة واجل قدرا واكثر رواية وعددا انتشار
القراءة وكثرة اختلافهم فاقتصروا مما يوافق خط المصحف على ما يسهل حفظه وينضبط قراءته
ومن اشتهر ثقته وامانته ومزاولته للقراءة فافردوا في كل عصر اماما ولم يتركوا مع هذا
النقل عن الائمة الاخر كيعقوب وشيبة وابي جعفر واقتصر بعض على خمسة اعتبارا لانفاذ خمسة
امصار من المصحف العثماني في مكة والكوفة والمدينة والبصرة والشام والحق من اعتبر السبعة
نقل مصحف الى اليمن واخر الى البحرين فلما اعتبروا سبعة من القراء وفي المجمع انما اجتمع الناس
على قراءتهم لشيئين احدهما تجردهم للقراءة وشدة عنايتهم وكثرة علمهم والثاني ان قراءتهم
وجدت مسندة لفظا وسماعا حرفا بحرف الى اخر القران وهم نافع اخذ من سبعين من
التابعين وابن كثير اخذ من ابن السائب الصحابي وابو عمرو اخذ من التابعين وابن عامر اخذ
عن ابي الدرداء واصحاب عثمان وعاصم اخذ من التابعين وحمزة اخذ عن عاصم والاعمش والسبيعي
وابن معتمر والكسائي عن حمزة وابن عياش واشتهر من كل السبعة راويان وكان المشهور في الصدر
الاول سبعة علي ع وعثمان وابي وزيد وابن مسعود وابو الدرداء وابو موسى الاشعري وقد اخذ
عنهم خلق كثير من التابعين حتى انجر الامر الى السبعة المذكورة وبالجملة المدار في القراءة عند
المحققين على اجتماع امور ثلثة احدها الموافقة لاحد المصاحف العثمانية ولو في صورة الخط مثل
يعلمون وتعلمون لتجرده اسن قبل عن النقط والثاني جريها على القوانين العربية وان لم يكن مجمعا
عليه بينهم والثالث صحة نسبتها الى احد الائمة القراء برواية العدل الضابط مع شهرتها بين علمائهم
فاذا اجتمعت هذه الشرائط وجب القبول من الائمة السبعة كان ام غيرهم وما ذكرناه ذكره ابن الجزري
ونسبه الى ائمة التحقيق من الخلف والسلف وصرح به الداني والمكي والمهدوي وابو شامة وقال
بعض مشايخنا ان اختلاف المصحف العثماني في خمسة امصار ليس عن ارادة بل كان قصده
رفع الاختلاف ووقع الاختلاف على سبيل الاتفاق واخبارنا مكذبة لدعوى نزوله بالوجوه
المتعددة والمروي عن الصادق ع انه نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة

وجوه انما يريد البطون وقيل على سبع لغات مما لا يتغير حكمه في تحليل ولا تحريم مثل هلم واقبل
وقيل على سبعة اوجه من مجرد اختلاف الاعراب او مع تغير المعنى او الاختلاف من نحو الحرف
مع تغير المعنى او مع عدمه ومع زوال الصورة وعدمه او الاختلاف بالتقديم والتاخير لا
كلام في تواتر السبع بينهم وقد اشتهر هذا بين اصحابنا حتى حكى عليه الاجماع جماعة
والمدارك عن شرح القواعد وحكى عن الشهيد الثاني ان بعض محققي القراءة افرد كتابا في اسماء
الرجال الناقلين لهذه القراءات في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر وصرح بتواتر
السبع في التذكرة ونهاية الاحكام والذكرى وشرح الجعفرية والموجز وشرح القواعد
وشرح الجواد وشرح الالفية والمدارك وظاهر موضع التهذيب وعن البحار وتفسير الانوار
والحديقة والحدائق ويحكى في الزبدة ان التواتر في الجوهر كملك ومالك دون الاداء كالمد و
الامالة ووافقه في ذلك بعض اصحابنا واما الثلثة الاخر اعني قراءة ابي جعفر ويعقوب وخلف
فقال السبكي القول بعدم تواترها في غاية السقوط وفي الروضة المشهور بين المتاخرين
تواترها وحكى في الذكرى عن بعض اصحابنا المنع من قراءتها اولا ثم رجح الجواز لثبوت تواترها
كتواتر السبع وصرح بتواتر الثلث غيره وفي شرح الالفية ونفى تواتره في كره ونهاية الاحكام
والموجز وهو ظاهر التحرير وجماعة وقال المقدس بعدم ثبوته والحق ان المعتبر في التواتر القطع
وهو لم يحصل بجملة من الاصحاب المتاخر مع تفرد جماعة اكثرهم قويا وعلما عددا ومع تسليم
التواتر فالمراد بتواترها حصر المتواتر فيها لا ان كل حرف منها متواتر كما حكى عن جماعة لشذوذ
بعض ما نقل عن السبعة فضلا عن الثلثة ونقل الاكثر ان كلما ورد منها متواتر الى
النبي ص كما ادعاه ابن المنير وطعن عن الزمخشري في طعنه قراءة قوله تعالى زين لكثير من المشركين قتل
اولادهم شركائهم بكسر شركائهم ثم ذكر شواهد في كلام العرب لهذه القراءة وطعن عليه
ابو حيان ايضا وقال هو عجمي ضعيف يطعن على عربي فصيح بقراءة متواترة وقال سعد
الدين هذا اشد الجرم حيث طعن في اسناد القراء السبعة وطعن عليه الكواشي ايضا بل قال
السبكي كل حرف انفرد به واحد من العشرة معلوم ضرورة من الدين انه نزل على رسول الله ص
ومكفر جاحده وعن الحلي افرط والانصاف ان التواتر في السبع مسلم في القراء الى النبي كما ذكره
الزركشي في البرهان من ان السبع متواترة عن الائمة السبعة وطعن على تواترها الى النبي ص نجم
الائمة وابن طاوس في سعد السعود حاكيا عن جماعة من علماء الجمهور والمختار هو وجماعة

من المتاخرين ويشهد على عدم تواترها ان لكل منهم رواة او راويان مختلفان وما تقدم من
المجمع ان سبب الاعتماد عليهم تجردهم وكثرة علمهم وشدة عنايتهم ووجود قراءتهم مسندة
لفظا وسماعا حرفا بحرف الى اخر القران لا التواتر وانهم احاد المخالفين فكيف يحصل العلم بالاسناد
الى النبي ص وان قراءتهم قسيمة لقراءة المعصوم كما وقع في كثير من الاخبار وان التواتر المدعى من
طريق العامة وليس بحجة وان الشاذ موجود في السبع فغير متواتر وان في اخبارنا واردة ان
القران واحد نزل من عند واحد وان مقتضى ما ورد للاعجاز وما هو محفوظ من الله عدم
تعدده وان بعض السبعة مما اشتهر بعد الاعصار ونسب القراءة اليه وهو مخالف لشيخه الذي
اخذ منه كالكسائي عن حمزة وحمزة عن عاصم فكيف يكون الجميع متواترا الى النبي ص ومما ذكر ظهر
ضعف ما ادعي من تواتر السبع بل العشر الى النبي ص فان قلنا ان كان المراد بالتواتر الاشتمال
على المتواتر فكل قراءة شاذة كذلك لاشتمالها على المتفق عليه غالبا قلت يريدون به ما به الامتياز و
يقتضي دعوى الانحصار ان ما يفارق به غير السبع السبع مثلا لا تواتر فيه بخلاف السبع فان ما يفارق
به غيرها اكثرها متواتر ثم وبالجملة مقتضى يقين البراءة الاكتفاء بالسبع والاحوط الاخذ بما علم
تواتره وما لم يعلم يسلك فيه مذهب العرب المعروف وطريقة المجاز المنزل هو بلغتهم للاعجاز
فلا نؤخذ بما ظهر فساده مما ذكره السبعة الا ان التتبع يقضي بما تقتضيها العربية وكل فن يطلب عند
اربابه فانهم اعرف الناس به وهؤلاء السبعة ائمة هذا الشان والتفت اليهم المتاليين مع ان
الناس بعضهم رقباء على بعض سيما في ايام الخلفاء حيث اتفقوا على اتباعهم وليس العمل بما في ايديهم
بحادث بل هو امر معروف في سالف الدهر على عهد الائمة ع وكانوا يرون اصحابهم يتبعونهم و
يحتذون مثالهم ويسلكون سبيلهم ولولا انه امر مقبول لديهم مع عموم بلواه و
ابتناء العبادة الكبرى عليه لانكروه بل لسئل الاصحاب عنه كيف لا وهم يسئلون عن
النقر والفتيل فكيف لا يسئلون عما يتوقف عليه التسبيل وتقريرهم لابان والكسائي اعدل
شاهد على صحته وكذا اتفاق العلماء على صحته عليه عملا وتمسكا وقد نقل تواتر الاجماع
على جواز الاخذ به وتلاوته وقراءته بل لا يبعد الاجماع المحصل اعلم ان ثمرة البحث في شيئين
احدهما التلاوة والثاني استنباط الاحكام وفي الاول عند الاختلاف فيتخير القاري بعد
الاعراض عن الشاذ والمرفوض والثاني التخيير بناء على ما ورد في الاخبار من ان القران
امر واحد لكونهما بمنزلة خطابين متعارضين لكن بشرط التكافؤ والا يؤخذ بالارجح

وقد رجح العلامة قراءة عاصم بطريق ابي بكر وقراءة حمزة ولعله للسلامة معهما استقامت
السنة الفصحاء على خلافه عن الامالة والاشمام ونحوهما وقلما يوجب اختلاف القراء اختلاف
الاحكام وان اختلف فالمرجح من النص والاجماع موجود وانحصار الواحد منه بالشهرة غير
متحقق وصاحب الوافية توقف فيما لم يفسره الامام ع وفيه نظر لما ثبت من الاذن منهم
بما يقرء الناس على الاطلاق نصا وتقريرا واجماعا والمعروف لدى القوم ان القراءتين
بمنزلة آيتين والواقع وان كان واحدا منهما لكن كما تجري في المتعارضين لرفع الحيرة
مع ان الواقع احدهما فكذا هيهنا هذا عند عدم الترجيح ومنه التخصيص كما في قراءة الاكثر
حتى يطهرن فشددوا القراءة البعض بالتشديد فمع التنافي والتكافؤ التخيير على
المعروف وقيل بالتساقط والتفصيل بانهما بمنزلة آيتين مع اختلافهما حكما ومع عدم
الاختلاف فكلام الله شيء واحد وما اجيز الكل قيل ان يقرء بما طبع عليه لسانه غريب
جدا فتدبر **حقيقة** في حجية القران ووجوب العمل به اتفقت كلمة اصحابنا واستمرت
طريقتهم من الصدر الاول الى زمننا بل سائر علماء الاسلام على ان القران حجة يجب
الرجوع اليه وعرض الاحكام بل الحجج عليه وقد تواترت به الاخبار واشتهرت كالشمس في
رابعة النهار حتى عدوه من ضروريات الدين وعالم يخف على احد من المسلمين الى ان
ظهر صاحب الفوائد المدنية عن الكمون وعقر الناقة عن ساقيها ونفى عنه الحجية و
جعله من الالغاز والتعمية الا تفسيره من اهل الذكر وجعل التمسك بالثقلين الوارد
في النبوي بين الفريقين هو التمسك بكلام اهل البيت لا غير اذ لا تفسير عنده للكتاب
الا المسموع من اهل العصمة والخطاب وتبعه جماعة كالشيخ الحر الا انه زعموا ان القران
كله متشابه بالنسبة الينا مع انك ترى منزل بلسان القوم وبلسان عربي مبين وهو
آيات بينات وهدى ونور وشفاء لما في الصدور وفيه الاوامر والنواهي والوعد و
الوعيد والترغيب والتهديد والعبر والقصص والحجج القاطعة الدالة على وجوده و
قدرته وعلمه وحكمه وسائر صفاته وافعاله وسياسة الناس وتاديبهم وذكر نعمائه و
آلائه وطريق اداء شكره وحب اوليائه وبغض اعدائه وتحسين الحسن وتقبيح الفحشاء و
المنكر والله يقول الحق وهو يهدي السبيل ويدعو الى دار السلام ويذكر غناه عما سواه
وافتقار من عداه اليه والينا الخبر الا به وقال افلا يتدبرون القران وتواتر الاخبار في عرض

الانبياء المتعاوضة عليه وان اذا امثال هذا يعرف من كتاب الله وان الكتاب محكم ومتشابه
ومجمل ومأول والمجمل ضربان مالا يعرف وما يشترك ولم يرد برأى بواده التفسير توضيح المشكل
لا فهم المبين فما ورد في المنع عن التفسير بالرأى هو الاخذ من دون بينة لفظية وحجة
عقلية لو قسم القران فخبر الزنديق الى ما يعرف فيه الجاهل والعالم مثل من يطع الرسول فقد
اطاع الله وقد كانوا يرغبون ع اصحابهم بالاخذ من الكتاب ويعلمونهم ويحتجون به ويدفعون
حججهم به ولم يمنعهم عن اعتباره عند انفسهم احتج المانع بما جاء في المنع من التفسير بالرأى
وما ورد في اختصاص علمه بالله ثم وما ورد في قوله آيات بينات في صدور الذين
اوتوا العلم وفي قوله الراسخون في العلم من ان المراد الائمة ع وما ورد في عدم استقلال القران
لحجر التمسك بالثقلين واجيب بان الاخذ بالنص والظاهر ليس تفسيرا فضلا عن التفسير بالرأى
كما نص عليه اهل التفسير ودل عليه كلام اهل اللغة بيان ما يحتاج الى بيان من اجمال او تأويل
مع ان اكثر ما ورد عن الائمة انما جاء في البطون والمتشابه واختصاص آل الله بورثة كتاب الله
وعلم ما فيه غير هذا فعن ان فيه تبيان كل شيء وما اصاب الناس منه الا قليلا ففي الخبر ما يستطيع
احد ان تدعى احد انه جمع القران كله ظاهره وباطنه غير الاوصياء وفي الخبر ما ادعى من الناس انه
جمع القران كله كما انزل الله الا كذب وما جمعه وما حفظه كما انزل الله الا على بن ابيطالب وان
هذا من التصديق مما يعقله كل عارف باللغة وحديث الثقلين اصدق شاهد لنا عليهم لما فيه من
الامر بالتمسك بهما لا باحدهما فقط كما صنع اهل الخلاف في الحصر فان التمسك به ان نعمل به
ونأخذ بكل ما يدلك عليه كما ان التمسك بهم ان نطيعهم ونرجع الى كلامهم ونعتقد باحكامهم
والمراد بعدم تفرق الثقلين المنع من الاخذ باحدهما والاعراض عن الاخر بل ما وصل منهما
لابد ان نجمع بينهما احسن وجه كما يجمع بين اطراف الكلام الواحد فكانهما شيء واحد وان لم يجد
من احدهما شيئا يأخذ بما وجد من الاخر فلا تفريق كما يأخذ بالحكم الموقع في بعض الاخبار فالحق
التفريق بين البعض والبعض حيث لم يوجد دليل ذلك الحكم في الكل وان وجد التعارض بينهما
يجمع بين المتعارضين بالتخصيص والتقييد وغير ذلك مما يعرف من اللغة والعرف وبما
ورد منهم في طرق الجمع شرعا وما يدل عليه العقل نعم لا يؤخذ بالكتاب فحسب فيطرح كلام العترة
الطاهرة فلا يكون كلام الله لغوا بحيث لا يكون مرجعا ومأخذا للاحكام الا ان القران كلام
الله الصامت وفيه محكم ومتشابه ومجمل ومأول وعام ومطلق ومنسوخ وغير واف ظاهره

بتفاصيل الاحكام واجزائها وشرائطها فلابد من الرجوع الى اهل الذكر والكلام الناطق والراسخون
في العلم واهل البيت الوحي والتنزيل ومعادن العلم وخلفاء الله وحافظ حدوده حتى
يتبين المجمل ويوضع المتشابه ويظهر التاويل ويحكم بين المحتمل العام وخاصه ويتميز بين
الباقي والمنسوخ ويتم ما هو غير واف بحسب فهمنا فنحتاج الرعية الى الامام ع كما في الاخبار
لا يوجب الغناء عن القرآن بالمرة وخروجه عن الاعتبار والانتفاع مع ما فيه من القصص
والعبر والمواعظ والبراهين على المعارف وكليات الاحكام والقواعد المنضبطة ولذا احال
الامام عرض الاخبار على الكتاب والرجوع اليه والاحتجاج به في الا ينفرقان حتى يردا الحوض
كما يفتقر ولنا على الحجية بعد الاجماع المحكي المتكاثر والمحصل ادلة واضحة ومنها الايات و
الاخبار الواردة في التدبر في القران والتفكر في اياته ليستنبطونه ويتدبروا بينهم
فلولا ان اتباعه سائغا ما حثهم عليه فتدبر ومنها قوله تم فان تنازعتم في شيء فردوه الى
الله والرسول واولى الامر فان الرد الى الله هو الرد الى محكم كلامه وليس المراد الرد الى المجموع فهو
خلاف المتساق كما تقول ارجع حوائجك الى فلان وفلان بل على هذا لا يخرج عن الحجية بل يكون
جزء حجة والرد الى المجموع انما يكون بالرد الى كل منهما بان لا يأخذ باحدهما حتى يرجع الى الاخر و
يأخذ بما يحصل منهما فتم ومنها قوله تم هو الذي انزل الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب
واخر متشابهات فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه والوصف بام الكتاب
يدل على المتم فان معنا كونه الام كما ذكره اهل اللغة الاصل الذي يلجأ اليه اذا تشابهت الامور
ويعول عليه اذا اشكلت عليه مضافا الى انه تم خص اهل الزيغ بالذم على اتباع المتشابه
فعلم ان لا حرج في اتباع المحكم والاخذ به ومنها ما امتن به تبارك وتعالى في غير موضع من ان انزل
الكتاب بلسان عربي مبين فكيف يمتن بوضوحه ولا يجوز به ولا يسع الاعمل به ومنها ما
تواتر بالتمسك بالثقلين المتواتر وقد تقدم بيانه ومنها ما تواتر في العرض عليه والتقرير ظاهر
ومنها ما استفاض من انكار الائمة ع الاخبار ترك الاخذ بالقران كما في خبر الغناء قال ع اما
سمعت الله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا فانكر ع متعجبا بعدم
اخذه بالكتاب وفي الخبر الصحيح في انقطاع الظفر وحصول المرارة كيف اصنع في الوضوء فقال ع
يعرف هذا واشباهه من كتاب الله قال تم ما جعل عليكم في الدين من حرج فنبه ع لما لم يعرف
مثله من الكتاب وخبر تقرير غير على زرارة وابن مسلم حيث حكم بوجوب الركعتين في السفر فقالا

قال تم لا جناح ولم يقل افعلوا فقرر بهما وذكر لهما نظيره ان الصفا والمروة الى قوله فلا جناح
عليهم ان يطوف وغير ذلك من الاخبار والايات في كون القران نورا وهدى وشفاء وان
فيه آيات بينات وامثال ذلك بل ذكر بعض ان البلاغة في مدح القران ما هو صريح في توهم
الاجماع الاحتجاج به والاخذ منه والاستضاءة بنوره والعمل به مما لا يحصى فارجع اليه وقد مر
بعض من تاخر بين تبين فيعمل بالنص دون الظاهر بان مدار التكليف على الافهام ومدار التفاهم
على الاخذ بالظواهر وتنزيل اللفظ على الحقيقة والاعراض عن مخالفة الظاهر من دون دليل
ولذا لو ترك الامتثال باحتمال التجوز عد عاصيا وذمه العقلاء والتشابه كما يكون في اصل اللغة
كالاشتراك قد يعرض بغلبة الاستعمال فيما يخالف الظاهر من دون قرينة حتى يصير طريق المستعمل
فاذا اطلق خطابه لم يعلم هل اراد الحقيقة جريا على القانون في المحاورة او المجاز من غير نصب
قرينة على عادته ويصير بسبب ذلك متشابها وقد كثر مثل ذلك في الكتاب بكثرة العام
فيه مع ارادة الخاص والحقيقة مع ارادة المجاز من غير قرينة وكثيرا ما يوجه الخطاب بالشخص
والمراد غيره او هو مع غيره والقران وان كان عربيا لكن نزل باصطلاح جديد وطور غض
ويوجد فيها الحقائق الشرعية ومجازات لا يعرفها العرب ومما لا يعرف المراد منه كالمقطعات
مع انقسامه الى المحكم والمتشابه ولم يعرفنا ما المتشابه وكم هو نعظم الاشتباه ثم اوجب
لنا الرجوع الى خلفائه ونهانا ان نستقل بفهومنا ان نأخذ بالظن فكان ذلك لنا اصلا كليا
الا ما خرج بالدليل فلم يبق سالما من هذه العوارض الا النص ثم اخذنا به دون الظاهر وكل واحد
من الامور اعني التشابه واشتباه المتشابه والمنع من الاستقلال والمنع من الاخذ بالظن
كان كافيا في المنع من الاخذ بالظاهر فاظنن باجتماعها قال فمقتضى المقدمة الاولى وان كان
العمل بالظواهر لكن الثانية تقتضي عدم العمل بها لان ما صار متشابها لا ظن فيه وما بقي على
ظهوره فاقتضاه الظن وقد منعنا العمل بالظن فيبقى على المنع حتى يدل دليل من اجماع او غيره
على الجواز كما في اخبار الاحاد ثم او ورد على نفسه ان الظاهر من المحكم وقد اجمعوا على العمل بالمحكمات
وان المتشابه كما في خبر العياشي ما اشتبه على جاهله لا ظاهره بمشتبه فيكون محكما الا واسطة
وان المنع من اخذ ظاهر الكتاب ثم اقتضى المنع من ظاهر الاخبار فان فيها محكما ومتشابها
وناسخا ومنسوخا واجاب عن الاول بالمنع مستندا باختلاف تعلق فهم المحكم مع اختلاف
الاخبار فيه فشمول المحكم للظاهر غير معلوم وعن الثاني بمنع كون الظاهر غير متشبه مستندا بانه

مظنون وكل مظنون مشتبه وانه الحصر بين المحكم والمتشابه تم فان الظاهر واسطة وعن الثالث
بانا لو خلينا نعمل بالظاهر لكن قد منعنا ما دل على منع التفسير بالرأى انتهى خلاصة ما قرره
الصدر الشريف والجواب عنه ان الظاهر يعد من المحكم لقبح تاخير البيان عن وقت الحاجة
واطلاق الظاهر وارادة خلافه من غير قرينة غير جائز وعام القران مقرون بالبيان اما لحديث
قدسي او الهام وحى وبيان النبي ص للائمة وما وصل بعضه الينا او خفى علينا او وصل اكثره
من تخصيص وتقييد او بيان فليس لنا الاخذ بالقران الا بعد الفحص البالغ وتجويز الوقوع
بعد ذلك موهوم فلا يخرج الخطاب عن الظهور ولحدث التشابه والتنزيل باصطلاح جديد
لم يتبين للقوم افتراء كيف يجوز له تم ان يخاطب الناس بخلاف ما يعرفونه اما اطلاق العام
وارادة الخاص من غير قرينة لفظية فهو الشيء المستمر في المحاورات مشابه دعوت جميع العلماء
وتريد اهل بلدك ومحلتك وكذا التقييد والمجاز لان الغالب في المجازات قرائن الاحوال
لو اعم العقل والاتصال وشواهد العادة والعرف اما الاصطلاحات الحادثة كالحقائق
الشرعية فلا باس به ولا يوجب التشابه بعد اعلام اهله والتجوز ببعض اللغة عن معان
لم يبق اليها لغير منكر ولا تم كما في العلوم والصناعات والادوية والمعاجين والمركبات والتشابه
والعبارات وليس نسبة المتشرعة الى الشارع الا كنسبة حملة العلم الى اربابه ولم يشترط نقل
الاحاد في المجاز معان معروفة في الملل السابقة استعمل فيها هذه الالفاظ في الجاهلية غالبا
فتم ويمكن كون الخطاب بعد التكليف بها وصيرورتها حقائق عندهم واصطلاحات لديهم
واما ما تشابه منه مثل الرحمن على العرش استوى فضرب من المجاز بقرينة اقوى من اللفظية
والحالية من الحجج القاطعة والبراهين الساطعة ومثله في الناس اكثر من ان يحصى كما تقول بنى
الامير المدينة وقتل فلانا وضرب بيسارا او استقر على اهل مملكته واما الحروف المقطعة فقيل
هي اسماء العدد وقيل هي اسماء القران وفي بعضها انها اسماء الله وفي بعضها اسماء النبي وقيل اقسم
بها الله وقيل كل حرف منها اشارة الى اسم من اسمائه في الم انا الله اعلم وقيل هو الاسم الاعظم
لو لحسن الناس تاليفه لعلموه كما تألف من الروحم ون الرحمن وعدم معرفة الناس لا يخرجه
عن اللسان لان اقصاه الاجمال المحتاج الى البيان مضافا الى الخطاب بها النبي ص وهو عارف
بها بما اوتي من القوة القدسية كما بين الرجل وندمائه من الرموز وقد استفاضت الاخبار
في علمهم بجميع ما في القران فالمراد بما ورد في الاختصاص اليه ثم عدم الاذن في الابداء ولهم

عليهم من التعليم من وراء اللوح المحو والاثبات وعلم الله هو الحقيقي فلذا لا يعلم حق علمه الا
الله سيأتي في القطعة البطونية تتمة فالوان اشتمال القرآن على هذا القدر لا يوجب اشتباه الكل
ومسائله الواردة في الاعمال وفروع الاحكام واما قسمته الى المحكم والمتشابه وعدم معرفة كل
المتشابه فهو كذلك لان اهل اللسان يميزون بين الواضح مدلوله والمشتبه في كل لغة وهل المتشابه
الا ما اشتبه امره فلم يعرف ولذا فسر في الاخبار بما اشتبه على جاهله وفي الاخرى ما اشتبه بعضه
بعضا فالمحكم ما عرف والمشتبه ما لم يعرف ويشتبه كما نطق به ائمة التفسير كصاحب المجمع والكشاف
وغيرهما من العلماء وجاء تفسيره في الاخبار وهو المعروف بين اهل الاصول حتى حكي الاجماع عليه
واختلاف بعض التعاريف من جهة ان الغرض الكشف ولو بالاشارة او عن تفسيرها
هو البين فالتعريف اسمي واما ما جاء من النهي عن التفسير بالرأي فقد تقدم جوابه واما
ما جاء من الخبر في المنع من العمل بالظن فالمراد به الحدس والاستحسان واتباع الاسلاف
لا تناول الاحكام الشرعية كالمتواتر او رواية العدل الثقة واستمرت عليه طريقة الديانين بل
وردت عليه الاخبار المتواترة بالمعنى ويشهد عليه الاجماع والسيرة مع انتقاض الاخبار
بذلك فان فيها هذه الخلل باضافة الاختلال في السند والمتن باكثر من ان يحصى وكل ما
دل على حجيته فان قلت في ظاهر السنة ما يغني عن ظاهر الكتاب والضرورة تتقدر بقدر
الحاجة قلت بعد عروض الحاجة صار الاخذ بحكم الملخذ اصلا جديدا واما الاسئلة الثلثة
على نفسه في محكمه وما اجاب عن الاول منها مكابرة على ما نطقت به الاخبار وصرح به العلماء
الاخيار وقد عرف وجه اختلاف الاخبار والحديث بل يكذبه الاجماع عليه عموما بل خصوصا
في مجمع البحرين حيث قال الظواهر القرآنية داخلة في المحكم كما عليه الاتفاق من الكل والجواب
الاول عن الثاني مكابرة وما استند به مغالطة بينة والجواب الثالث عن الثاني مردود بالاجماع
كما نطق به الاقتصار في التعاريف والاخبار وقد عرفت الجواب عن الثالث مع كون ما دل على
جواز العمل بظاهر القرآن من النص والاجماع ناهضا عليه فان قلت استدلال المثبتين على حجية
الظاهر بالآيات دوري قلت الظواهر اذا تكاثرت وتعاضدت تخرج عن مرتبة الظهور مضافا
الى ان الخصم قائل بحجية القرآن ان انضم اليه ما يطابقه من الاخبار والظواهر المؤيدة بالسيرة
وقضاء الحكمة واجماع الامة وتقرير الائمة وتحريص اهل العصمة وسيرة اهل الملة فان قلت المراد
بآية التدبر هو في الاصول وما هو قطعي الدلالة لا الفروع وما هو ظني الدلالة قلت الآيات

مطلقة متعلقة باكثرها بالقرآن كما في سورة النساء افلا يتدبرون القرآن ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وفي سورة محمد صلى الله عليه وآله افلا يتدبرون القرآن ام على
قلوب اقفالها وفي ص كتاب انزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر اولوا الالباب فالحق
في الحق ان الاخبارية ما بين افراط وتفريط فمنهم من منع فهم شيء منه حتى مثل
قل هو الله احد ومنهم من جوز في ذلك وغيره حتى كاد يدعي المشاركة لاهل بيت العصمة ع
في تاويل مشكلاته وحل مبهماته انتهى ولعل الثاني صاحب الصافي حيث قال واحلا يسوغ
لو وله احد المحي يجوز له استخراج ما في البطون من العلم المكنون فذا مذاهب الاخبارية في الباب
ثلثة وكلها باطلة باطلاقها حقيقة في سلامته من التغيير اتفق الكل من غير نكير على عدم
الزيادة في القرآن الذي بين ايدينا ودل عليه الاخبار الكثيرة وعليه الاجماعات من
ائمة التفسير والحديث كشيخ الطائفة في التبيان وشيخنا ابو علي في مجمع البيان وانما وقع الكلام
في النقيصة والمعروف بين اصحابنا حتى حكى عليه الاجماع ايضا عدم النقيصة ولم نعرف مخالفا
صريحا الا علي بن ابراهيم في تفسيره وتبعه بعض متاخري المتاخرين تمسكا باخبار
آحاد ورواها المحدثون مطولة كما رووا اخبار الجبر والتفويض والسهو والبقاء على الجنابة
ولذا قال شيخ الاسلام ومقتدا الانام الصدوق في الاعتقادات اعتقادنا ان القرآن الذي
انزله الله على نبيه هو ما بين الدفتين وما في ايدي الناس ليس باكثر ومن نسب الينا
انا نقول انه اكثر من ذلك فهو كاذب وقال شيخ الطائفة من نسب الينا القول بالنقيصة
فهو مفتر علينا وهذه حكاية اجماع ونقل عن الطبرسي وقال علم الهدى ان من خالف في ذلك من
الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فان الخلاف في ذلك مضاف الى قوم من اصحاب
الحديث نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته
وقال شيخ الطائفة واما الكلام في زيادته ونقصانه فمما لا يليق به لان الزيادة فيه مجمع على بطلانه
والنقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه وهو الصحيح من مذهبنا وهو الذي
نصره المرتضى وهو الظاهر في الروايات غير انه رويت روايات كثيرة من جهة الخاصة والعامة
بنقصان كثير من آي القرآن ونقل شيء منه من موضع الى موضع طريقها الآحاد لا توجب
علما فالاولى الاعراض عنها وترك التشاغل بها لانها يمكن تاويلها وقريب منه كلام شيخنا
ابو علي في المجمع ومن ثم لم يعرض في هذه المسألة الجم الغفير ومن تعرض ذهب الى السلامة ومن

الغريب نسبة القول بالنقصان الى المفيد ولكن المرتضى والشيخ اعرف بمذهبه ولذا انسباه الى
الحشوية وما وجدنا من عبارة المفيد وان دل صدرها بالنقصان ولكن ذيلها صريح في
عدم الزيادة والنقيصة فان قال قائل كيف يصح القول بان الذي بين الدفتين هو كلام الله
على الحقيقة من غير زيادة ونقصان وانتم تروون عن الائمة ع انهم قرؤوا كنتم خير ائمة اخرجت
اخرجت للناس وكذلك جعلناكم ائمة وسطا وقرؤوا يسألونك الانفال وهذا بخلاف
ما في المصحف الذي في ايدي الناس قيل له قد مضى الجواب عن هذا وهو ان الاخبار التي جاءت
بذلك اخبار آحاد لا يقطع على الله بصحتها فلذلك وقفنا فيها ولم نعدل عما في المصحف الظاهر
على ما امرنا حسب ما بيناه مع انه لا ينكر ان تأتي القراءة على وجهين منزلين احدهما ما تضمنه
المصحف والثاني ما جاء به الخبر كما يعترف مخالفونا به من نزول القرآن على اوجه شتى مثل على الغيب
بضنين وبقراءته احرى بظنين ومن تحتها الانهار وتحتها الانهار وهذان لساحران وهذين
لساحران وما اشبه ذلك وفيما ذكرناه كفاية انتهى وبالجملة ما تعلق به اهل النقيصة شيئان
احدهما كيفية جمعهم للقرآن وتهاونهم في امره حتى وكلوا في ذلك الى زيد وحده وهم يعلمون
انما نزل نجوما في مدة متطاولة تنيف على عشرين عاما فكانت الآيات متفرقة لدى الرجال حمل
بعض آيات وبعض سورا وسورة او بعضها وقد حمل الثبت من جريد النخل وصفح الحجر وصدور
الحملة مع حرق النقل للمصاحف وذهاب الحملة في الحروب والوقايع مع اختصاص بعضه ببعضهم كما
حكى زيد ان في الجمع الاول وجد آخر التوبة من قوله لقد جاءكم رسول من انفسكم مع ابي خزيمة خاصة
وفي الجمع الثاني فقدت آية من الاحزاب من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله فوجدتها عند خزيمة
ونحو ذلك اعدل شاهد على النقصان والانطباق مثله امر خارج عن مجرى العادة الامر الثاني
الاخبار المتكاثرة الواردة قريبا من المتواترة من النبي من يطع الله ورسوله في ولاية علي والائمة
من بعده وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله في علي والائمة وان يكفروا بما انزل الله في علي بغيا
بما نزلنا على عبدنا في علي فاتوا بسورة من مثله يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا في علي
نورا مبينا ولو انهم فعلوا ما يوعظون به في علي لكان خيرا لهم كبر على المشركين بولاية علي ما تدعوهم
اليه يا محمد من ولاية علي سأل سائل بعذاب واقع للكافرين بولاية علي فأبى اكثر الناس بولاية علي
الا كفورا وقل جاء الحق من ربكم في ولاية علي انا اعتدنا للظالمين آل محمد نارا فبدل الذين ظلموا
آل محمد حقهم قولا غير الذي قيل لهم فانزلنا على الذين ظلموا آل محمد حقهم رجزا من السماء

قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم في ولاية علي فآمنوا خيرا لكم كنتم خير ائمة اخرجت للناس واجعلنا
واجعل لنا للمتقين اماما وقوله تعالى افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم آل محمد بالولاية
انفسكم بموالاة علي فاستكبرتم ففريقا من آل محمد كذبتم وفريقا تقتلون وقوله ان الذين كفروا
لم يكن الله ليغفر لهم وكذا انها ان الذين ظلموا آل محمد حقهم لم يكن الله ليغفر لهم وقوله تعالى معقبات
من بين يديه يحفظونه انها له معقبات من خلفه ورقيب من بين يديه يحفظونه بامر الله
وفي الخبر عن ابي جعفر ع لولا انه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجى وعن
الصادق ان من القرآن ما مضى وما حدث وما هو كائن كانت فيه اسماء الرجال فالقيت
وانما الاسم الواحد منه في وجوه لا تحصى يعرف ذلك الوصاة وعنه ع ان القرآن قد طرح منه
منه آي كثيرة ولم يزد فيه الا حروف قد اخطأت بها الكتبة وتوهمتها الرجال الحديث وعن الكاظم ع
انزل الله تعالى في القرآن سبعة باسمائهم فمحت قريش ستة وتركوا ابا لهب وعن الكاظم ع انهم
ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه وبدلوه وعن ابي الحسن قيل له انا نسمع الآيات في القرآن
ليس هي عندنا كما نسمعها ولا نحسن ان نقرأها كما بلغنا عنكم فهل نأثم فقال لا
اقرؤوا كما تعلمتم فسيجيئكم من يعلمكم وعن الصادق ع لمن يقرأ عليه حروفا ليس على ما
يقرؤها الناس كف عن هذه القراءة اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب
الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي وعن البزنطي دفع الي ابو الحسن ع مصحفا
فقال لا تنظر فيه ففتحته وقرأت لم يكن الذين كفروا فوجدت فيه اسم سبعين رجلا من قريش
باسمائهم واسماء آبائهم قال فبعث الي ابعث الي بالمصحف وروى الشيخ الطبرسي في الاحتجاج قال علي ع
شيء اريد ان اسألك عنه وانك خرجت ثوب مختوم فقلت ايها الناس اني لم ازل مشتغلا برسول
الله بغسله وكفنه ودفنه ثم اشتغلت بكتاب الله حتى جمعته فهذا كتاب الله عندي مجموعا
لم يسقط عني حرف واحد ولم ار ذلك الذي كتبت والفت ولقد رأيت
عمر بعث اليك ان ابعث به فابيت فدعا عمر الناس فاذا شهد رجلان على آية كتبها وان لم يشهد
عليها غير واحد ارجاها فلم يكتب فقال عمر انا اسمع انه قد قتل يوم اليمامة قوم كانوا يقرؤون
قرآنا لا يقرؤه غيرهم فقد ذهب وقد جاءت شاة الى صحيفة وكتاب كانوا يكتبون فاكلتها
وذهب ما فيها والكاتب يومئذ عثمان وسمعت عمر واصحابه الذين الفوا ما كتبوا على عهد
عمر وعثمان يقولون ان الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وان النور نيف ومائة والحجر

تسعون ومائة آية فقلنا وما منعك يرحمك الله ان تجمع كتاب الله الى الناس وقد عهد عثمان
حين اخذ ما الف عمر فجمع له الكتاب على قراءة واحدة فمزق مصحف ابي وابن مسعود واحرقهما
بالنار فقال له يا طلحة ان كل آية انزلها الله على محمد عندي باملاء رسول الله وخط يدي
وتاويل كل آية انزلها الله على محمد وكل حلال وحرام او حد او حكم او شيء يحتاج اليه الامة
الى يوم القيامة مكتوب باملاء رسول الله وخط يدي حتى ارش الخدش الى ان قال ثم قال طلحة
لا اريك يا ابا الحسن اجبتني عما سألتك منه فقال ما كففت عن جوابك فاخبرني عما كتب عمر
وعثمان اقرآن كله ام فيه ما ليس بقرآن قال طلحة بل قرآن كله قال ان اخذتم بما فيه نجوتم من
النار ودخلتم الجنة وعن ابي ذر لما جمع علي ع القرآن بعد موت رسول الله وجاء به الى المهاجرين
والانصار وعرضه عليهم فلما فتحه ابو بكر خرج في اول صفحة فتحها فضائح القوم فوثب عمر
فقال يا علي اردده فلا حاجة لنا فيه فاخذه علي ع وانصرف ثم حضر زيد فقال له عمر ان عليا جاءنا
بالقرآن وفيه فضائح المهاجرين والانصار وقد اردنا ان تؤلف لنا القرآن وتسقط منه
ما كان فيه فضيحة لهم واجابه زيد الى ذلك وفي خبر جواب زنديق عن اعتراضه بذكر هفوات
انبيائه وتصريحه باسمائهم كقوله ثم وعصى آدم ربه وعدم تصريحه باعدائه وكنايته كقوله تعالى
يا ويلتى ليتني لم اتخذ فلانا خليلا ان الكناية انما كانت من قبل المغيرين المبدلين
الذين جعلوا القرآن عضين وانه تعالى اعرب عن ذلك بقوله الذين يكتبون الكتاب
بايديهم ثم يقولون الآية وعن اعتراضه بعدم التلائم بين قوله وان خفتم الا تقسطوا
وقوله فانكحوا ان هذا من اسقاط المنافقين وكان بينهما من الخطاب والقصص اكثر من
ثلث القرآن بل تضمن هذا الخبر الزيادة فانه ذكر في الجواب عن اعتراضه بتهجين النبي ص مثل
قوله ولا تكونن من الجاهلين وقوله لولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم الآية اذا لاذقناك وتخفي في
نفسك ما الله مبديه ان ذلك كان من زياداتهم حيث قال الذي بدا في الكتاب من الازراء على
النبي ص من فرية الملحدين ولذلك قال تعالى ويقولون منكرا من القول وزورا وعن الزهري عن
الصادق ع يا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا في كتاب علي ع لم يا ليتني لم اتخذ الثاني خليلا وانتهى (?)
ان آية الغدير نزلت بلغ ما انزل اليك في علي وانها كانت مشهورة في مصحف ابن مسعود
وفي دعاء صنمي قريش بعدد كل آية حرفوها وعن ابي سورة الاحزاب تعدل سورة البقرة
او هي اطول وقد قرأنا فيها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز

حكيم وفي الاتقان عن ابن عمر لا يقولن احدكم قد اخذت القرآن كله وما يدريه ما كله قد ذهب
منه قرآن كثير وعن عائشة سورة الاحزاب تقرأ في زمان النبي ص مائتي آية فلما كتب عثمان المصاحف
لم نقدر منها الا ما هو الآن وفي المستدرك عن حذيفة ما تقرؤن ربعها يعني براءة وعن
ابي ان رسول الله ص قرأ لم يكن الذين لو ان ابن آدم سأل واديا من مال فاعطيته
سأل ثانيا وان اعطي الثاني سأل ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على
من تاب وان ذات الدين عند الله الحنيفية لا اليهودية ولا النصرانية ومن يعمل خيرا
لا يكفره والى غير ذلك مما دل على نقيصة القرآن والجواب لا اقل بان طول المدة ادعى القسط مما
تمتد اليه الاعناق ولا بد للداعي والى ان يخفى بتلوه وهو اذا تغشاه الوحي ظل حتى اذا كان راكبا
او بركت قوائم دابته فاسرعت تلا عليهم ما نزل عليه فلبكى كخطيب وشاعر ينشد البيت
بعد البيت ويأتي الكلام بعد الكلام في مظان الحكمة ومحال الحاجة خصوصا اذا كان لوروده
شاهدا معلوما وعلامات بينة وهو انبائهم بالوعد والوعيد والتكاليف الحادثة واقاصيص الامم
السالفة والاحاديث العجيبة والآية وبل القرية وهناك امم من الناس يطلعون لما يرد منه رغبا و
رهبة وقد كلفهم تبليغه وحفظه وتلاوته والنظر فيه وجعل تلاوته فضيلة عظمى وعبادة
كبرى بل وكل الكتابة وحفظ اربعة عشر يعرضونه عليه ويتدارسونه لديه مع انه معجز النبوة و
مأخذ الاحكام الشرعية ومرجع الامة وشاهد الائمة بل جماعة منهم كابن مسعود وابي بن كعب
كانوا يختمون عليه عدة ختمات ولم يزل يشتهر ذكره وينتشر ضياؤه ويعلو سناؤه يوما فيوما
عاما فعاما وقرنا فقرنا حتى صار من اعظم المتواترات بل ذكر المرتضى انه كان في عهد رسول الله
مؤلفا مجموعا على ما هو عليه الآن وذكر في كتب القوم ان الجمع مما ادرج على عهد الشيخين والاخر على
عهد عثمان ففي الاول جمعوا عندهم ولم يقصروا على القرآن دون لغة ولا رتبوه سورة بل جمعوه
في صحف متعددة ولم يقصد والى ائتلاف ما عند غيرهم واخراجه من صدورهم لا كتبوه
نسخا عديدة وفي الثاني قصره عثمان على لغة قريش ورتب سوره على ما هو عليه الآن وقصد
الى ائتلاف ما لم يكن على هذا الترتيب وكتب نسخا عديدة وبثها في البلدان وحمل الناس على تلاوته و
الاعراض عما سواه والفرق بين الاول وبين ما هو في عهد النبي ص كما ذكره السيد ان الذي كان
من قبل لم يكن مجردا عن التاويل والبيان واسباب النزول بخلاف الثاني فان القوم جردوه عن
ومراد السيد بعدم تغيره ان الآن عدم زيادة ونقيصة ما هو الآن عن اصل القرآن فان قلت

فلم التفتيش والاستشهاد بل يحضرون نسخه ويجردونها قلت لم يكن الجمع مجموعا بل في صحف متعددة
سورة او بعضها بل كما هو عند علي ع حيث قال كان في صحف متعددة وصحف متبددة و
من ثم احتاج عند ارادة الجمع التضع مدة طويلة بخلاف الثاني لا مبالاته بالترتيب والتجريد و
الجمع في مكان واحد منتظم ولعل الاستشهاد لرفع توهم الالحاق من تاويل او بيان او نسخ او كلام او
اسم والا فلا كلام في تواتر ما بين الدفتين جملة ومفصلا غير ما تعلق بالقراءة حتى بين الاخبارية
والحشوية وكفى للاجماع من الطرق شاهدا او دليلا على الطباق وقد اجمعوا على ان ترتيب
الآيات توقيفي وحكوا اجماع المسلمين على ذلك جماعة ودعوى في ذلك اخبارا كثيرة مضافا الى ما ورد
في خواص قراءة كل سورة سورة كثيرة منها في صلوات مخصوصة وايام مخصوصة واوقات مخصوصة
وما في خواتم سورة البقرة وآل عمران واوائل سورة الكهف ونحو ذلك نعم ذكروا ان ترتيب السور
كان عن اجتهاد ولذا اختلف في مصاحف السلف ففي مصحف علي ع مرتبة على النزول فاوله اقرأ
ثم المدثر ثم ن ثم المزمل ثم التكوير الى آخر المكية ثم المدنية واحدة بعد واحدة وكان اول مصحف ابن
مسعود البقرة ثم النساء ثم آل عمران وكذا مصحف ابي ثم على اختلاف شديد والقرآن المجيد ليس
بكرة لا يمكن جمعه ولا بالمنثور الذي لا ينظم نثره بل هو بمنزلة ديوان شعر لعظيم من الشعراء بل هو
اعظم لانه مشتمل على نفايس النظم وطرائف الحكمة وشوارد الامثال وبدايع الاخبار واعاجيب
الآثار وعرايس الانظار وفوائد النكات ومحاسن الكلمات والتاليف وجمائل الترصيف ومكارم
الخصال وفوائد الفعال وحسن الترتيب وعجائب التركيب له جلادة وعليه طلاوة واعلاه مثمر
واسفله مغدق اخرس عنده السنة الفصحاء وابكم مصاقع الخطباء تحدى به العرب العرباء وهم
يربون على حصى البطحاء اثر الاعداء المتاوعة على المعارضة وبذلوا المهج في المدافعة فبهتوا وعجزوا
مع اشتماله على الغيبيات ودقايق العلوم والخفيات واحوال المبدأ والمعاد وفنون الحكم ومصالح
الدارين ومفاخر الشيم ولا سيما لام وهو اظهر شاهد ودليل على صدق النبي ص وحق السبيل
يبهر به العقول ويأخذ بالقلوب بازمتها ويميل اليه الطباع ويقبله الاسماع ويتناوله
الايدي ويثبت به الاقدام ويحفظه الصدور ويبعد عن تطرق الخلل والقصور في لطائف النكات
وعجائب الغرائب وفوائد الفوائد وفرائد العوائد ومخالف المصالح ومدافع المفاسد فيه محاسن
الغيبيات ودقايق السرائر ومكارم الخلقية وفنون الحكمة مكلف بالعبادة والعبودية و
الاقبال الى التنفيس البراق من الحبس الذي يضيق على البليغ الفطن ولا يمتد له باع مدت

عليه الفصاحة رواقها وشدت اليه البلاغة نطاقها وهطل في جميع بواعر سحابها لا يشق له غبار
ولا يدرك منه آثار ولو اجتمعت الجن والانس والقدس والانس لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا ومثل هذا لا يمكن الا زيادة فيه حيث لا يخفى ولا تغيير فيبلى بل ينكب الناس عليه يحفظونه اذا
ذهب منه ورقة افتقدوها وتوجه اليه الرغبات حيث انتشر نظمه يطير ارواحهم لسماع كلمة
منه ويقف جناحهم بذهاب حرف عنه فكيف يذهب ونسي سبيله لينا ولم ايدي كل وارد
باخذه وكل شارد وينسخ ما شاء منه المواردة وينقص منه ويذهب منه جفاء مع ان له حفاظ
وحفاظ وناس يتنافسون في جامع ويكتبون في دفاترهم بحيث اذا ذهب عليه شيء منه افتقدوه
كالغنيمة زيد افتقد آية يتلوها النبي ص فتتبع الى واحد يحفظه الى ان قال القرطبي قتل يوم اليمامة
سبعون من القراء في عهد النبي ص وعن قتادة وابن سيرين جمع القرآن في عهد النبي ص اربعة
من الانصار ابي ومعاذ وزيد وابو زيد وعن الشعبي ستة الاربعة وسعد بن عبيد ومجمع
بن حارثة وفي كتب القراء من المهاجرين علي ع وعثمان وطلحة وسعد وابن مسعود وحذيفة
وسالم وابو هريرة وعبد الله بن السائب والعبادلة وعائشة وام سلمة ومن الانصار عبادة
بن صامت وابو حليمة وابن حارثة وفضالة بن عبيد ومسلمة بن مخلد وذكروا ان
بعضهم انما الف بعد موت النبي ص وفي الطبقات ان ام ورقة بنت عبد الله بن الحارث وكان
النبي ص يزورها ويسميها الشهيدة كانت قد جمعت ولما حرق عثمان المصاحف فقالوا لعله انما
لما الف في الترتيب او لاشتمالها على التنزيل والتاويل او لكونها مرسومة على لغات مختلفة واراد
جمعهم على لغة قريش او لئلا يعرف جامع غيره ومؤلف سواه او ليشتهر انه الجامع لكتاب القرآن الامة
ما به البداية وما هو الحجة وذهاب بعض الصحابة ممن عنده قرآن ليس بقادح بعد شدة
الانتشار على ان الجمع المعتمد هو الاول ولم يذهب منه مضافا الى شدة اعتنائهم بشأنه و
صدق وعدالة بحفظ حفظة بيضة الاسلام والجواب عن الثاني فقال شيخنا دام ظله الاخبار
الدالة على الزيادة والنقيصة لمصادمتها الاجماع والسيرة والطريقة والآيات والاخبار والعمل اما
مطروحة او مأولة بالبطون او بالاحكام التي عند اهل البيت او جاء الى النبي ص ولم يبين لنا الا
ما بين ايدينا وذكر البلاغ لاهل البيت وهم اخفوها للتقية او كانت ونسخت او المراد منه ما كان
عند كلام الله الناطق او المراد من الساقط الاحاديث القدسية اي الكلام بلا واسطة الذي
لم ينزل للاعجاز والانزال عند العباد وقد يتخوف الجواب بان ما في الاخبار اشارة ما جمعه

على ع غللذلبس سنجبر الذى ابتزوه منه فقد جاء فى الخبر انهم قالوا لعمر فقال ع ان قبلتموه فليكن
معه فان فيه حقنا ووجوب طاعتنا وقد قال صم انى تارك فيكم الثقلين الخ فقال الرجل لا حاجة
لنا به خذه معك يفارقك وايهم لما فتحوا وجدوا فضائح القوم لاشتماله على التاويل والتفسير
لما كانت العادة منهم كتب التاويل ويشهد عليه قوله ع فى خبر الزنديق ولقد جئتهم بالكتاب
كملا مشتملا على التاويل والتنزيل ولذا اشتهر انه اشتمل على ما يحتاج اليه الناس حتى ارش الخدش ومن
العلوم صريح القرآن وتنزيلا ولا يفى بذلك كله فلا غرض لهم فى اسقاط ما يدل على الاحكام والعلوم
ومن هنا ذكر فى جواب الزنديق انهم اسقطوا ما كان عليهم واما ما نطق به معظم الاخبار
من سقوط بعض الاسماء كاسم على والمحدثين واسماء بعض المنافقين فقد يجوز كونه فى التفسير
والبيان والمراد بما فى البعض هكذا نزلت اى نزل مرادا بها هذا ويشهد عليه عدم سلاسته
وخروجه عن انتظام النظم المطبوع والطور المرغوب المقروع ومثله ما جاء بان سا وايدى انه
ليس كما انزل ولذا سكت عنه فى المخاصمات والاحتجاجات على التصريح بمثلها مع انها من اقوى
الحجج مع ان كثيرا منها كان قبل الجمع والود ولو كان هنا ما يتعلق بهم فيلحقت به الالسن و
ساوت به الركبان وتداولت الخيول والخيم مثل اية التبليغ واية الزكوة واية التطهير وما
جاء فى المنافقين ولذا يصح اظهار النبى لمثله مع تالف قلوبهم ويتقى لهم الوسائل ويجزل لهم العطاء
ويوثرهم على نفسه فى الحوائج والحوادج لمن كان ينطوى على عداوته وعداوة اهل بيته كيف لا على
من الذام واللعن والتفضيح فى الجامع على رؤس الاشهاد وهم يتلونه ويعلمونه ويتعلمون كيف به
يتعلقون سلمان وابوذر وعمار بالاخبار النبوية بعد يوم السقيفة حيث وثبوا على ابى بكر فى
المنبر ولم يتعلقوا بكتاب الله مع انه احكم واتم وكان اظهر وافشى ومما ورد فى النبوى ان
القران نزل على سبعة احرف فقيل سبعة بطون وقيل سبع لغات وقيل سبع قراءات وقيل
سبع انحاء من الترادف والتقديم والتاخير الى غير ذلك من الاقوال المرتقية الى نيف واربعين
وجاء فى خبر انه خير ائمة وفى شواذه سعوا فيه وفى واجعلنا للمتقين واجعل لنا من المتقين و
فى بعض الظالم على يديه بعض الاول فاورده من نص القران يحمل على الاحرف السبعة النزلة باحد
الوجوه السالفة ونحوها قلت ان كان المراد ان كل منها قراءة فلا سقوط ولا زيادة وقد جاء عن ابى
الحسن ع ما يكذبه حيث قال كذبوا انما هو واحد نزل من عند واحد وان كان المراد انه نزل ...
للانذار لاهل البيت خاصة للحكمة المقتضية توجه ان المسقط هو النبى صم بانه ائمة ولعمر فخير

ما دل عليه كثير من الاخبار الدالة على اسقاط القوم وتحريفهم مع ان التاويل على ان ما بين الدفتين
ما نزل به الروح الامين من غير صدرية كالصدوق واما ما اتضح الاسقاط من الاخبار فيحمل على ان
المراد اسقاط ما جرت العادة من قبل كتابته من التفسير والبيان والتاويل واما ما يدل على التحريف
والتبديل فيحتمل عن التاويل بان تاويل اللفظ على خلاف ما يراد به تحريف الكلم عن مواضعه ويشهد
عليه رواية ابى جعفر ع انه كتب الى سعد وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه وحرفوا حدوده
برونه ولا يرعونه واما ما جاء من طرق العامة فقيل منسوخ التلاوة كما ذكره الكشاف ويشهد
عليه الصبيان عن انس والانصاف ان ما حصل من جميع الاخبار المنقولة السقوط فى الجملة
لكن على القوم ومتويهم طريقتهم وطور القرآن وخاصيته واعجازه واسلوبه ونظمه وكيفيته
تاليفه وتقرير الائمة وتحريضهم عليه وشان القرآن وحجيته وامثال ذلك تقتضى بعدم زيادة
ونقيصته بالنظر العلمى والعلم عند الله العلى وربما استدل على عدم نقيصته بوجوه مما اشتهر
منها تواتر الاخبار بعرض الاخبار عليه ولا وجه للعرض على الناقص المحرف ولا على المنزل الذى لا ينال
ولا يستطاع ومنها عدم الوثوق بما سقط منه وقد امرنا بالتمسك به ومنها قوله نحن نزلنا الذكر
وانا له لحافظون وقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه واجيب عن الاولين باتفاق
الكلمة على نفى الزيادة فصح العرض عليه والتمسك به لان الساقط ما كان على الناس والمنافقين
فى الاحكام الفرعية ولذا حكموا الينا العرض والتمسك به لعلمهم بعدم سقوط شئ يتعلق بالاحكام
المعروضة المستدل بها على ان مثبتى السقوط الاخبارية وهم لا يقولون بالعرض لا بعد مجى التفسير
وشرح المراد من اهل العصمة فلا خير فيه وعلى الثالث بان المراد بحفظه تمام حفظه عن تطرق شبه المعاندين
او الضمير للحجة وصاحب الدولة فلا شاهد فيه والمراد بالاية الثانية كما ورد عن الباقر ع من بين
يديه من قبل التورية والانجيل والزبور ولا من خلفه اى بعده كتاب يبطله وقد يقوى ان اطلاق
العرض والرجوع يؤذن بعدم التغيير كان الحكم بالتغيير يقتضى المنع عن العرض والتمسك ولما كان
الاول قطع الاعتبار من الائمة الاطهار والاصحاب الابرار والعلماء الاخيار والثالث مرفوض
الاعتبار صح لنا اعتبار الاول دون الثالث ولو كان الامر منعكسا كان الامر منعكسا ولو كانا
متكافئين لا يحمل الجمع بما ذكرناه والاية الاولى تشمل الحفظ من التحريف والتنقيصة وحمل المراد القرآن
فى الجملة لا تمام نسخ الكلام كلام يصدر عن غير سمعية فى المرام اذ المراد به ما نزل عن جبرئيل مع قطع
النظر عن النسخ والمرسوم فيه ولا ينفى عدم نقيصة ما عند الحجة عج ولا ينفى عدم تغيرها

عنده ثم فهم ويشهد على عدم التغير ما ذكر فى ثواب السور وخواص ختمه والنهى عن ختمه كل ليلة وما
دون ثلث ومنع القران بين السورتين فى الفرائض وجوازه فى النوافل فان المنساق من اسم القرآن
والسورة الحقيقة ويشهد عليه ان سقوط شئ منه مع شدة اهتمام النبى صم والاصحاب فى حفظه خارج
عن مجارى العادات وقال المحقق الثانى بوجوب طرح الاخبار الدالة على الطرح نصا واجماعا وقد نص
على الاجماع مشايخنا جميعا كالسيد السند والشيخ الافقه الاطهر والسيد المقدس ومعنى الدين
القزوينى وقال شيخنا الاعظم باقر العلوم نور ضريحه قد ادعى جمع علماء الاسلام على كونه مصونا من
النقصان فالاخبار الدالة على النقيصة اما مطروحة او ماولة بالبطون او الاحكام التى عند اهل
البيت ولم يصل الينا لعدم المصلحة كمنع الظلمة اوجاء القرآن الى النبى صم تاما ولم يبق الا ما بين
الدفتين والباقى ذكر لاهل بيته وحافظ سره وهم اخفوها للتقية او فقد الحملة او المراد بما نقص ما
كان عند كلام الله الناطق وام الكتاب والامام المبين وكلمة الله التامة والاية الكبرى او المراد من
الساقط الاحاديث القدسية وكلام الله بلا واسطة الذى لم ينزل للاعجاز ولا ... او المراد
بالساقط البيان والتفسير والتاويل ولكل من الوجوه شواهد اما نقلية او عقلية واوجهها
الثلثة الاخيرة واوسطها اوسطها فلو لها اولها واخرها احرها وبالجملة المدار على الموجود بين
الدفتين تلاوة وقراءة وحكما وعملا ودليلا واستشهادا واستشفاء وفضلا وثوابا واستشارة
واستفتاحا وماخذا ومعجزة ونورا وهدى ونصرا وحفظا وحرزا واماما وقائدا وموعظة
والله الهادى العالم والحمد لله رب العالمين **الباب** فى الاجماع وفيه حقايق **حقيقة** الاجماع
لغة الاتفاق كما هو المعروف والعزم كما فسر به قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله صم لا صيام لمن لا يجمع الصيام
من الليل واصطلاحا اتفاق مخصوص وهو محدود بحدود مختلفة او معبر باعتبارات متفاوتة
فقال اكثر القدماء منهم كالقاضى والجوينى والغزالى بانه اتفاق امة محمد صم على امر دينى ومقتضاه اعتبار
جميع الفرق فى جميع الازمن وحكى السيد فى الذريعة ان المحصلين منهم على ان الحجة فى اجماع المؤمنين
لانه لما لم يعلم وجب اعتبار الكل مع لا اعتبار من افضت ضلالته الى الكفر كالغلاة والمجسمة والمشبهة
والظاهر منهم اعتبار العوام فيه وصرح به القاضى وغيره وقوفا على ظاهر الخبر المشتهر لكن المتاخرين
منهم رفضوا العوام لانهم اتباع كل ناعق فلا عبرة بقولهم فقصروا على العلماء زعما انهم المراد من
لا تجتمع امتى وقالوا فى التحديد اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد صم على امر من الامور اى اهل
النقض والابرام وهم العلماء فى الشريعة ومقتضى حجية الاتفاق فى سائر الفنون عقلية او نقلية شرعية

حكمية او غيرها كتجهيز الجيوش ومعرفة الامور فى السياسة والمدار فى كل فن على اهله على اى عدد
كان وان انحصر اهله الى اثنين كما صرح به غير واحد نعم السيد صرح بان القوم يستعملون الاجماع
فى الشرعيات خاصة وهو مقتضى تحديدنا والثانى حيث قالوا فى امر من امور الدين وتبعه ذلك
ويجئ ان الاجماع عندنا لا ينحصر فى الفروع ولا فى الحكم الشرعى وقد يورد على اولهم اتفاق العلماء
مع مخالفة الباقين بناء على ظاهر الخبر المشتهر وعلى اوائلهم باتفاق الامة حيث لا عالم وهل يقدح
خروج واحد او اثنين خلاف بينهم ومبنى نزاعهم القادح لغة وفهمهم الاجماع عرفا ومقتضى
الثالث عدم قدح مثل عشرة او عشرين لما اقتضى ظاهر تحديدهم عدم تحقق الاجماع الا بعد حصول
الاتفاق واستمراره الى قيام الساعة اذ لا يعلم تكاملهم ولا يصدق اجتماعهم الا بعد قيام الساعة
مع اعتباره وتحققه فى كل حين اذا دخل قوم فى عصر ويمكن التفصى بان لفظ الامة قد يشترك بين
اهل كل عصر واهل الاعصار فكلما اجتمع الموجودون تحقق اجماع الامة بل المنساق من الاطلاق
فى الخبر والحد ارادة جميع من وجد بشهادة انصراف الاطلاق الى ما هو الاظهر لا شبهة المعتبر المترتب
عليه الفائدة العادية فيمكن الجمع بين تعاريفهم فتدبر واجماع العامة ان تحقق حق كما يجئ
لكن عندهم لمكان عصمة الامة وعندنا لوجود اهل العصمة فى الامة بمقتضى العقل والنقل
المستفيض من النبوى وغيره مع ان عصمة الامة من دون سواد غير معقول لانه ان امكن خطاء
كل بعض بحيث لا يبقى واحد فيخطأ الجميع فلا بد فى نفى اجتماع الامة على الخطاء من بقاء فرد لا اقل منه
لم يعرض الخطاء حتى يعصم الحكم عن الخطاء فاذا جاز خطاء الجميع جاز خطاء الامة فجاز الجمع على الخطاء
فصحة هذا الخبر المشتهر المقبول موقوف بوجود فرد فى كل حكم لا يجوز عليه الخطاء وكان معصوما
عن القول بالفاسد والباطل والقياس بنحو اجتماع العسكر للفتح والكثرة لحمل الحمل الثقيل
فاسد لان فيها لكل فرد مدخلية ويحمل كل منه جزءا او يوثر فى المطلوب شيئا بخلاف المقام فليسا
من باب واحد وايضا للحمل والفتح مورد فاذا جاز الخطاء والبطلان لكل منهم فى قوله جاز للجميع لان
الجميع هو الجميع ولا يتحقق مجموع حقيقة حتى يستند العصمة اليه ولو كان كل منهم مؤثرا فى العصمة
فلا بد من ان يتحقق العصمة ومع خطاء جميع الموارد وامكان بطلانه كيف يجب العصمة بل كيف
يتحقق بلا موصوف ومورد وليس للمجموع من الامة قول ولا حقيقة وليس للجميع قول على حدة بل
قول كل واحد قول كل واحد فلا يصان عن الخطاء الا ان يعصم واحد منهم اتكالا عن الخطاء وهذا
من فضل حججنا فاعتمد وبالجملة اصحابنا رضوان الله عليهم لا يعرف لقدمائهم المعاصرون لحضور

اهل العصمة وظهورها اصطلاح بينهم ولم يشتهر منهم التمسّك به في اثبات الاحكام بل يعدّه جماعة منهم
من بدع العامّة ونهج القوم وربما يستعمل في معناه اللغوي كما في الخبر خذ بالمجمع عليه بين اصحابك
واجمعت الطائفة على تصحيح ما يصحّ عنهم لكنهم لا يبيحون مخالفة كل الامة فان منهم الائمة لوجود حجة
الله فيما يقضي كل اوان فكل كلام الكليني في عدم توريث احد من اثر قد روي الا ان اجماع الخاصة
على ان الجد بمنزلة الاخ من الاب يرث ميراث الاخ مما يمنع من مخالفة الاجماع والمانعون تأخرهم عصرهم
كالقديمين والسيد والشيخين فانه لما بعد عهدهم المدى واشتدت بهم المحن وخفيت لديهم
قرائن الاحوال وقصرت ايديهم عن الرجال وتقشعت حقائق الشرع وتشوّش عرف زمنهم
كاللغة احتاجوا الى ما عند معاصريهم من ارباب العصمة كما احتاج العامة عند تركهم الائمة الا انهم
تركوا الحق واخذوا بالباطل ونحن نحصل الحق في البين وقد قال السيد ان الصحيح الذي نذهب
اليه ان قولنا اجماع اما ان يكون واقعا على جميع الامة او المؤمنين او العلماء وكيف كان فالامام
داخل لانه من الامة وسيد المؤمنين وافضل العلماء ومن هنا يعلم ان اجماع اصحابنا هو اجماعهم
من دون مجرد اصطلاحهم ولذا لا يجوز الاجماع بين العامة ولما كان مداره على دخول
المعصوم فان لم يضر خروج بعض في دخوله لم يتفق الاجماع ويستفيد من اكثر الاجماع من اتفاق
الشيعة لكونه ناشئا عن رئيسهم عادة ولا يعتبرون سائر الفرق لعدم الاعتبار بقولهم كما
ان العامة لا يعتبرون الكفار والعوام لعدم الاعتبار بقولهم فهم في التخصيص كالعامة الا ان
لكل تخصيص بحسب مذهبه وعندهم الدليل على قول من يعتد به وعندنا كذلك ايضا والسر ان اجماع
الامة يستند الى عصمة من اعتصم منهم فاذا وجد في طائفة وجد فيهم كما اذا وجد في الكل وجد فيهم
وجميع طرق الاجماع عند الشيعة ينتهي الى اتفاق كاشف عن قول المعصوم وعن رضاه به فالمدار
على قول المعصوم الا ان مثل هذا القول يحصل من الاتفاق فالاتفاق دليل للحكم ويكون
نحوا مخصوصا من ايصاله الى الحق وافادته القطع ومحصله يسمّى بالاجماع المحصّل ومنقوله بالمنقول
فلا قول ولا حكم على كل ان التائه خبر علي والمثال والمخفى لا اتفاق اتفاق من يعتد به وينكشف به الحق
وكذا العامة لاعتبارهم العلم والايمان وامثالهما والفرق ان الاعتداد عندنا بالمعصوم وعندهم
باهل الحل والعقد فلا اصطلاح جديد بل منا وما يترائى من اتفاق كاشف يتصادق مع اصطلاحهم
ويرجع الامر اليه ويكون يظهر من تسمية الاجماع وصدقه فان اجماع الكل حجة في الكل عند الكل لحجية اجماع
البعض في البعض عند الكل والملازمة في هذا البعض وبعبارة اخرى في الكل على حامل العصمة وعندهم

الامة وانما الكاشف من يعتد بقولهم وعندنا احد من الامة من احد الائمة فالكاشف
من يعتد بقوله الا ان الكشف يختلف حاله ويتعدد طريقه والامر واحد ومن عند
واحد فالمدار على الاتفاق الكاشف للحق فالحاجة الى قيد عصر من الاعصار ولا اهل
الحل والعقد ولا قيود اخر كما صدر عمن تأخر ولا ينحصر امر الاجماع بدخول شخص فيهم حتى
ينكره بعض الاعلام بل كشف حكمه وقطع مقالته ويتحقق بما مرّ ثم الاجماع انما هو الاتفاق
في الحكم لا مطلق الاشتراك ولو في عدم العلم والترديد كوقت الساعة وعدد الملائكة وتمام
الكلام في الاجماع يقع في عدة مقام الاول في امكان تحققه هو المعروف ولم يحك خلاف
الا من النظام ونسبة الى الشيعة فرية بلا مرية كما يعرف من كتبهم الاصولية والاستدلالية
وربما نقل عن بعض الظاهرية محتجا بان الاجماع ان كان عن قاطع جرت العادة بنقله الينا
وان ليس فليس وايضا فالحجة هو القاطع دونه وان كان عن ظني كما هو الغالب استحال عادة اتفاق
خلق كثير مع اختلاف القرائح وتباين الانظار كعدم الاتفاق على طعام واحد في آن واحد
او لباس واحد او انشاد شعر واحد ويتوجه على الاول منع العادة بنقل القطعي اذا اغنى
عنهما هو اقوى منه ونقله ايضا لا يغني عن الاجتماع وان الغرض ثبوته وقد يتحقق وقيام الدليل
على شيء لا يمنع من قيام آخر وتكثير الوسائط في الاثبات والعلل المثبتة بحسب نفسها امثالها
غير عزيز كالكتاب والسنة الدالين على مطلوب وكالادلة العقلية المتعددة لامر واحد
او فرعي منقول ومعقول وعن الثاني ان الظني قد يكون جليا وربما ينتهي امره الى القطع كما
في الاخبار وموضوعاته وايضا مبادي اكثر العقليات ظنية ثم ينتهي الى القطع بل وربما يكون شكوك
كما في اوائل المتواترات والحدسيات والتجربيات واختلاف القرائح والانظار يمنع في العادات
الاتفاق على شيء يدق مسلكه لا ما هو بين امره كالرفع الفاعل وربما يكون للحكم مدرك يشعر به
بالاخذ كل بواحد ولا يستبعد اطلاع الجميع على مدرك صحيح صريح مسطور في جوامع الاخبار
بحيث لا يزيغ عنه الابصار ولا يعارضه شيء يصلح للتكافؤ والترجيح فانكار امكان الاتفاق في
مثله مكابرة بالوجدان وانكار باللسان بل كثيرا ما يحصل الضرورة في الدين والمذهب فضلا
عن قطع لم يصل في مرتبته وكلما نقول فيهما نقول في حرفه بحرف في المبدأ والغاية وقد نرى الناس
مجمعين في كل صنعة وفن وعلم وعرف وعادة على ما لا يحصى من الامور فانتشار الانجار في قطع
الاشجار وكل من يرى الدخان يحكم ان تحته النار وللاعاجم ما ليس للاعراب وللاعراب ما

ليس لاهل الديار وكفى عيان وقوع الاجماع في احكام عديدة عن بيان الامكان ولا اعتبار للشبهة
في مصادمة الضرورة ومقابلة البرهان وكم من قطعي في الدين يحصل للعوام فضلا عن الخواص
وللمتتبع دون القاصر والواقف من الخواص كما في مسائل النجاسات وما وقع في النصوص
من التقديرات وما في العول والتعصيب وغير ذلك مما هو آت المقام الثاني في امكان العلم به
من الناس ذوي الوسواس من انكر ذلك لاستبعاد ان المقيم كيف يطلع على ارآء جميع العلماء
في الاعصار والامصار والقرى وسواد الديار واطراف الاقطار من غير شد رحال وتحمل ارسال
بل لا يطلع الطائف فضلا عن الواقف وكم من عالم خامل ومعتكف في ظل لا يطلع عليه الجار
فضلا عمن بعد عن الديار وايضا يحتاج المتتبع الى عمر واعداد وفحص وثبات واختبار للاقوال
وان هذا الاضلال وادكاب محال والجواب تنبيها ان هذا شبه مصادمة الضرورة وتشكيك
في مقابلة الوجدان مع انتقاضه بما وقع الاطلاع عليه من حكم الكل في سائر العلوم والصنائع و
الفنون ومجاري العادات للاشخاص والاصناف واتفاق كل فرقة على ما تفرق به فرقة اخرى
وكثيرا ما يحصل القطع عند المتتبع في المتون والشروح في الفن حيث لم يجد منهم خلافا بل ظلوا
نفي الخلاف من غير خالف وهذا كرفع الفاعل وكلية كبرى الشكل الاول وكون الحي مرضا والشيء
ما لم يوجد لم يوجد شيئا او ان حول وتقن فجود كتابا اخر او علم لم يلقه سيما فيما انضم اليه
القرائن والشواهد والقوائم فان قلت كيف العلم مع تجويز من لم تعرفه او خلاف من تعرفه وعرف
قولا ثم تعرف رجوعه عن قوله قلت بتتبع حال الماضين وتعرف طريقة الغابرين ووضوح البراهين
يحصل القطع بنفي المخالف وعدم رجوع المؤالف كما في الاشباه والنظائر والعادات والمآثر فاستقراء
كتب الفن تقطع باتفاق الكلمة ووفاق الائمة كما تقطع القانع المسكين بمنع كريم غنيا عن ذهب مع
من الجواهر الثمينة والخياط البائس الذليل يخيط ثوبا من خز محلى باليواقيت البهية تقطع بانها
لغيرها فالاحتمال يقدح في العلم العادي انكان مما يجيزه عادة فان قلت المفروض ليس مما يمتنع عقلا
خلافه شأنه الكل اعظم من الجزء فاحتمال خلاف المخالف ليس من هذا القبيل قطعا قلت المدار في
العلم العادي المجزوم به حصول العادة مطلقا او عادة امته او عادة بشرا او احد لعصيانه او شأن
الامور بالنسبة الى الظهار ووجود المخالف بعد التطلع والتجسس البالغ من المجتهد البارع في
المتطاول له وعدم الفورية بما تاباه العادة بعد السبر التام في المقالة والكلام يحصل القطع في
في المرام فعلى هذا بعد انتشار الاسلام يمكن حصول الاجماع لوضوح المرام او التتبع التام بحيث

يحيل العادة خفاء حق الحكم للعلماء الاعلام هذا بناء على طريقة القوم واما على طريقة اصحابنا العظام
فلا صعوبة في حصول الاجماع فان من راى فرقة خاصة تكون على امر يخالفهم الفرق ويكون من
شأنهم الاتباع لرئيسهم يحصل بان هذا ناش من الرئيس فيمكن حصول الاجماع في زمن الغيبة ايضا
بتتبع فتاوى اصحاب العصمة فعنوان كل باب من المحدثين الاولين فتوى منهم وموافقة القول
والاصول وعدم ابداء العقول يقطع بحصول المأمول المقام الثالث في حجية الاجماع من انكره
الاولين انكر ذلك وقد تسالى بحث متبعيها الانكار ايضا كالنظام وبعض الخوارج ونسب الانكار
الى بعض الشيعة بإباء الطريقة المستقيمة كيف ينكر ما يحصل له من القطع بمقالة امامه فلنا
ان ينكره قوعدا او حجيته من حيث هو اجماع ويعترف به من حيث كونه قول امامه واستدل
العامي بقوله ثم تبيانا لكل شيء وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فالمرجع الكتاب
والسنة وورود المنع بان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب ان تبيانية القرآن لا ينافي تبيان
غيره والمجمع عليه لا تنازع فيه مع ان مرجع الاجماع الى الرسول واولي الامر وان القول بالاجماع عن
علم واستدلال الخاصي بامور الاول جواز الخطاء على كل واحد فكذا المجموع قلت الاعتبار
للكشف عن قول المعصوم وايضا فرق بين المجموع والواحد الثاني ان المعصوم ان كان معلوما
بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع قلت فلا يمكن الوصول اليه ويحصل الاطلاع
بما عليه شأنه العلم الضروري الثالث وجود الخلاف في حجية الاجماع قلت نفي الخلاف ثبوتا
وان وجد فلا يمنع الخلاف عن نهوض الدليل على الاعتبار الرابع وجود المخالف في الاجماع قلت هذا
غير مضر لما ان المدار على الاتفاق الكاشف وكفاية العلم الاجمالي ولاصحابنا في تحصيل الاجماع طرق
شتى والشأن في بيانها حتى يظهر امكان حصوله ووقوعه وحجيته الاول انه ثبت بالادلة العقلية
والنقلية عدم خلو زمان عن حجة وامام معصوم حافظ للشرع حتى اذا اجتمعت الامة على امر
يكون داخلا في جملتهم اختاره المحقق وصاحب المدارك والعالم وجماعة ولما كان العلم بدخول
المعصوم فيهم من حيث انه منهم من غير النقل والتسامع في زمن الظهور ما يدعي كونه في زمن
الغيبة من غير نحو التواتر والتسامع او التعلق بالقرائن خطا لعدم جري العادة بظهور الحال
المستور لتدخل مقالته في اقوالهم بدخوله فيهم وعدم الاحتمال الغير كاف بل يقتصر بالقطع واين هذا
عند الغيبة وكيف يظهر قوله مع انتشار العلماء في اقطار الارض استعلام مقالة المجهول بمقالة
المعلوم ولا يمكن بهذه الطريقة لعدم جري العادة بظهوره ونقل مذهبه عند الاختلاف فوالاتفاق

ولذا قال في المدارك ان الاجماع حجة مع العلم القطعي بدخول قول المعصوم في جملة قول المجمعين وهذا
مما يقطع بتعذره في زمن ابن ادريس وما شاكله بل بعد انتشار الاسلام مطلقا وقال صاحب المعالم
الحق امتناع الاطلاع عادة على حصول الاجماع في زماننا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل
الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون
قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى فيما يقرب عصر الشيخ الى زماننا هذا
ولا يستند الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به الشهرة بخلاف
المقارن لعصر الظهور فيمكن حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع اورد عليه بانه على هذا لا يستحيل
العلم العادي بقول المعصومين الشيخ كذلك في زمن الظهور لحصول الانتشار في الاقطار الا ان يطلع على
اتفاق اهل بلد او مجلس والاجماع كان ينحصر فيه ولا ينصرف اليه المطلق وهو نادر قليل فلا يتعلق ولا
ينقل ولا يكون البناء على مثله وايضا حاصل هذا يرجع الى عدم امكان العلم بعض الازمنة لا عدم
حجيته كما هو المتكلم ولعله يحصل العلم لبعض دون بعض فلا ينكر على الاطلاق مع ان لطرق اخر ينع
ان اهل هذا الطريق يدعون الاجماع المحصل كثيرا ويكون حجيتهم بطريق التواتر وقيام القرائن بعيد
من طورهم ولذا يعتبرون دخول مجهول النسب في المجمعين ويقدحون عند خروج المجهول باسم
بجواز كونه اماما فلا يقدحون خروج معلوم النسب قال في الذكرى من القواعد المقررة
ان من يعرف اسمه ونسبه لم يعتد بخلافه ووثابق بانه هذا الاعتبار ان كان مقصودا في تحصيل
الاجماع على زمن الظهور توجه انه لم يخف على الاعداء فضلا عن الاولياء وان كان عاما او خاصا
بالغيبة فالعلم بكل مجهول ممنوع بل اقصاه بمن ظهر دون من استتر من المجهول وايضا يبنى على هذا
الاكتفاء في تحقق الاجماع باتفاق الجماعة المجاهيل ولو خرج جميع المعلومين وكفى بذلك ضعفا فان قلت
نستعلم بمقالة المعلوم مقالة المجهول قلت الكلام فيما علمت من المجهول لا ما جهلت فلزم المحذور بل
قيل يمتنع عادة وجود مجتهد لا يعرف اسمه ونسبه بحيث يجوز ان يكون هو الامام فان قلت كثيرا ما
يتفق الكلمة وينسب الخلاف الى القليل فلعله الامام ظهر لاظهار الحق قلت فلا بد ان تتوتر منه باظهار
معجزة او اقامة دليل مرجح مرجع فاذا لم يرجعوا علمنا انه ليس باامام لما هو مقتضى دليل وجوب الظهور
ولذا يعتبر خروج مثله ثم يعتبر دخول المجهول وعدم خروجه ان ثبت بطريق النقل ان الامة او
المؤمنين او العلماء افترقوا على عصر في فرقتين معلومة احديهما وفي الاخرى مجهول لخروج المجهول
عن الثاني مخل بحصول المطلوب بخلاف خروج المعلوم كون غيره اماما وهذا في التحصيل بطريق النقل

وهم يبرون دخول المجهول في التحصيل ابتداء فان قلت ان علمنا باستعلام مقالة من نعرف مقالته
من لا نعرف ان كل اماميّ على كذا ومعلوم ان كل من لا نعرف مجهول فيصح انه لا يتحقق الاجماع من دخول
المجهول قلت من سلك هذا المسلك يعلم بكثرة التتبع ان كل اماميّ على كذا وان كانوا معلومين
فدخول الامام من الامامية كان حاضرا او غائبا فانهم ربما توقف الكشف على الدخول فحسب كما اذا اتفقت جماعة
تقطع بدخول المعصوم وكيف كان لم يبق على طريقة المحقق ومن قرب منه الا المنقول والمحصل بطريق
التسامع واستفاضة القرائن ومن سلك طريق الشيخ واكثر الاصحاب او طريق الحدس فلا يحتاج الى
اعتبار دخول المجهول وبالجملة ليس الغرض من اشتراط دخول المجهول الاستدلال على دخول الامام
بل بيان محل الامكان والمقام يحتاج الى مزيد امعان الطريق الثاني ما اشتهر بين الاصحاب قديما وحديثا
حتى قال السيد انها طريقة اصحابنا وقال الشيخ في موضع بانه لا يعلم دخول الامام الا بهذا الاعتبار و
الا فلا دليل على الاجماع وهو ان استار الامام عن الانكار دليل على رضاه وبانه لو اجمعوا على باطل
لوجب عليه ان يظهر حتى يردهم الى الحق ولو بالبحث بخلاف ما اذا لم يجمعوا فلا يجب عليه الظهور
لان البطل اذا الواجب اظهار كلمة الحق فيهم ولو ظهرت ولو على لسان البعض والدليل على هذا الطريق
الاخبار المستفيضة المدعى تواترها من ان الارض لا يخلو عن حجة يعرف لهم الحلال من الحرام
وانا اذا زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم وان من الالطاف الواجبة عليه اظهار كلمة
الحق على لسان داع يدعو اليها او القاء حجة يقتدي اليها كاية نصه او سنة متواترة حتى لو فرض
وجود مثله لم يجب عليه الظهور ويكفي هذه الحجة ولما كان مقتضى هذه القاعدة المستفادة ان
كل قول نشأ من غير وجود مخالف او اقامة حجة على المخالف اخبار الشيخ حتى قال لو حكم ففرق في
فرع لم يتعرض له احد لمن دونه او تعرض ووافق ولم يكن مخالفا للكتاب والسنة المتواترة والاجماع
القطعي يكون حجة على من يجيء بعده من العلماء لم يجز لهم خلافه فلو كان الحق على خلافه لوجب
على الامام الظهور لاظهار الحق بل تجاوز الشيخ وقال بوجوب ظهور الامام مع تحقق الخلاف ايضا اذا
لا مميز لاحد القولين من اية او رواية تدل على حقيته لعدم جواز الاستتار على الامام ووجوب اظهار الحق
عليه او ان يعلم بعض ثقاته الحق وهو يظهره ويقرنه بقول علم معجز يدل على صدقه والا لم يحسن التكليف
فبسبب علمنا بمقال التكليف وعدم اظهار الخلاف يعلم كونه حقا وكذا في المسائل الخلافية لا بد
من مميز فان قلت كم من مسائل خلافية ليس لاحد القولين فيهما مميز يخلو عن الدليل او تعارض
الادلة ولم يتفق يوما بيان مقرون بالاعجاز او الاعلام للثقات بذلك قلت يجب الظهور ان كان

في احد الجانبين وجب انه يخير بين التخيير كما في الخبرين المتكافئين فالحق في كليهما قال في العدة ان القولين
ان خلت عن التميز وجب اطراح معلوم النسب والقطع بانه ليس معصوما وكان الحق في المجهول
سالم العقيدة فان تعذر بان يكون في كل من الفريقين مجهول كنا مخيرين كما يجري الخبرين المتعارضين
لا ترجيح في احدهما والا لوجب عليه تمييز الحق منهما او نقيا قيل بان اعتبار مجهول النسب لا يلائم
طريقة الشيخ كما انه حج فطا الطريقة الاولى الا ان نقرض الاختلاف في زمن الظهور ونثبت لنا
بالنقل بان احاد احد الفريقين معلومون والاخرى فيها مجهول يحتمل كونه معصوما فيكون الحق
مع الثانية وان كانا معلومين او مجهولتين فالتخيير لكن يابى دعوى وجوب الظهور حيث
لا تمييز وقد اورد على هذه الطريقة بمنع وجوب الظهور على الامام ان كان الغيبة عن خوف كاف
الحدود والحكام والاحكام للشبهة والاقوال المختلفة ونحو الامر بالمعروف والنهي عن المنكر السهل
كالجهاد الاصغر فلم يكن هناك عن خوف او لاخر فكلامه في المقام فان قلت نحو القتل او الرجم
تم بالرياسة العامة الشاهرة فيعاند وهيهنا يمكن الاعلام خفية لبعض ثقاته قلت يكفي قول الفقيه
بخلافه او وجود رواية تعارضه فلا يجب عليه الظهور او لعل الظهور لمصلحة او نفية او يكونهم
راضين بالمخالفة باجتهاد المجتهدين ولذا وقع الاختلاف ونبه الناس عالجهر بالاختلاف وفيه ذكر
انظار عديدة فنقول الدليل على هذه الطريقة الاخبار ووجوب اللطف عليه وها قاصران هنا عن
الاعتبار اما الاول فنصب الامام وان كان لطرد الناس واقامة الحدود وحفظ الشريعة واستقامة
النظام وتتميم النقيصة وابطال الزيادة والبدعة لكن الى الناس فنفر قوم وخذله اخرون ووجهوا اليه
المحن وتعرضوا القتل والفتن ثم تشدد عليه خوفه لا اختيار حتى وجب عليه الاستتار فكيف يجب عليه
الظهور والاظهار ولم يضع الحجة لقسر الناس وقهرهم على الحق شاؤا ام ابوا بل لا يصلح الحجة واتمام الحجة
فاذا طرد الناس وخاف الاسلام وكثر مله من حصل له شيء بيتنه ثم ربما يجب على الامام حفظ بيضة
الاسلام فاذا اجمعوا على باطل يخرج الامة كلها عن الدين وجب عليه الدفاع ويقطع الاتقاء ومن
هنا وجب على الله الارسال عند انقراض الاديان السالفة على الاضمحلال وهذا بخلاف مسائل
فرعية جزئية يكون الناس فيها على التكليف بالادلة الظاهرية وكم من حكم استقر في الاعصار ثم
استقر على خلافه في الاعصار واما الثاني فاللطف الواجب ما يقرب الى الطاعة ويبعد عن المعصية
وليس في الانقياد مع الدليل عصيان بل هو طاعة والعصيان في خلافه واللطف نصب الامام فانظر الى
الناس ومنعوه بعد اتمام الحجة عليهم فبغيبته عنهم وتمكنهم من الاجماع دون تنبههم على الخطا كما هو الشان

في الخلفاء الماضين والاوصياء الغائبين وايضا لو تم هذا الوجب عليه الظهور بخطاء البعض ايضا
لان الناس في اللطف شرع سواء ومقتضيه ذلك حجية كل قول وفساده ظاهر ولذا اعرض السيد
عن هذه الطريقة بعد ان جرى عليه دهرا كما قال في الطرابلسيات انه يجوز ان يكون عند
الامام ثم شيء من الاحكام ليس عندنا ولا يظهر خوفا غائبا كان او حاضرا ولا يكون هذا تكليفا
بما لا يطاق لانا قادرون على ازالة الخوف عنه ولو زال الخوف لبان ان انا الحق وقال في الذريعة
نحن السبب في الاستتار فكل ما يفوتنا من الانتفاع فمن قبل نفوسنا ومما يورد عليه بان كون
كل واحد منا قادرا على ازالة الخوف عنه ممنوع مع ان كلا منا مخاطب بكل من الاحكام الا ان يقال
المؤمنون الطالبون للحق واهل الحق معذورون وبالظلم مكلفون والمنافقون والمعرضون
والمتخلفون والقاعدون عن الحق عاصون واستتاعهم من الاحكام الواقعية بالاختيار
فلا ينافي الاختيار فتم منسجلا فان نعمة للابرار ونقمة على الفجار الطريق الثالث ما سلكه السيد
بعد ان اعرض عن الطريق الثاني قال في الجواب عن الشريف الرئيس ان امام الزمان لا بد
في كل حادثة من قول في جملة اقوال العلماء الفرقة الامامية وليس كل عالم يعرف باسمه
ونسبه بل يعلم من اشتهر من منهم باشتهار تصنيفه ورياسته فنعلم على الجملة اكثرهم او نعرف
باسمه ونسبه فكيف تدعى معرفة كل عالم باسمه ونسبه فلا نقطع بنفي من لم نعرفه على التفصيل
ولا يوجب عدم علمنا بالعلماء بعينهم عدم علمنا بهم في الجملة وبمذهبهم وانهم موافقون لمن
عرفناهم بعينه لان العلم باقوال الفرق يعلم ضرورة على سبيل الجملة باللقاء او الاخبار المتواترة
فانا نعلم ان كل عالم من الامامية يذهب الى ان الامام يجب ان يكون معصوما منصوصا عليه
وان لم يعلم كل واحد منهم بعينه وكذا القول باجماع علماء كل فرقة الى ان قال نعلم ان لا امامي ايضا
الا وهو عند المناظرة يفتي بمثل ما اجمع علماؤنا عليه عرفناه باسمه او لم نعرفه بل كل امامي حضر او غاب
في شرق وغرب وسهل وجبل معروف او غيره وقد عرفنا بالاخبار المتواترة الشايعة التي لا يمكن
اسنادها الى جماعة باعيانهم لانتشارها انهم كلهم قائلون بهذا المذهب المعروفة الا لو فرضنا من
خالف منهم في شيء من الفروع وضبط خلافه فان قلت لعل ما حكي لنا المخالف قط الامام لعدم معرفتنا
له بعينه قلنا لو خالفهم لما علمنا ضرورة اتفاق الامامية التي هو واحد منهم وهو من اهل الامام الا لو كان واحد
من العلماء لم نعرفه بعينه ونحن اذا ادعينا الاجماع بمذهب فلا يختص بهذه الدعوى من عرفناه
ومن لم نعرفه بل العلم بالاتفاق عام بمن عرفناه مفصلا ومن لم نعرفه فيهذا الوجه فمجملا وبالجملة

اذا كان الامام غير متميز الشخص ان لا يعرف مذهبه او لا يلزم الا يعرف مذهب احد من علماء لم نعرفه فان قلت
يجوز ان يكون في جملة الامامية عالم يخالف هذه الطائفة في بعض مسائل لم ينتشر اليكم خبره لعدم اشتهار
تصنيفه مثلا فان الخبر ثم هذا فلعل الامام في تبع التقية يدخول قول امام الزمان في جملة اقوال العلماء
البتة ويطلب ما ادعوه من الحجة في اجماعهم قلت لا يجوز ان يكون في علماء الامامية من يخالف اصحابه
في مذهب من مذاهبه ويستتر ذلك في الدهور لعدم جرى العادة بمثله لان ما اتفق هذا العالم
الى الخلاف يدعوه الى العلانية ليقتدى به في اعتقاده وما هذا سبيله جرت العادة بظهوره ونقله
وحصول العلم به لا سيما مع استمراره في الدهور وليس تجويز عالم يخفى خبره الا كتجويز جماعة من العلماء
بجا الفنون من عرفنا مذاهبه من العلماء اما في اصول الدين والفقه او علم العربية والنحو واللغة
تخفى خلافهم ويطوى اسمهم وتجويز ذلك من الجهالات الى ما هو معروف مسطور على ان الامام
الزمان مزية معلومة في هذا الباب لانا جوزنا ما ذكر في غيره لا يجوز في مثله لان الامام قول حجة
والجماعة الموافقة له حجة لا تباعه فلا بد له اذ يظهر حتى نعرف من يوافقه ممن يخالفه وليس اظهاره
لمجرد اتفاقه وتصريح بمذهبه يقتضى ان يعرف هو بنسبه لانا نعرف مذاهب من لا نعرف نسبه وكيف
يجوز ان يكون للامام مذهب يخالف الامامية لا يكون معروفا بينهم وهو يعلم ان الرجوع في اجماع هذه
الطائفة حجة انتهى كلام السيد المرتضى ملخصا وحاصله على ما قيل انا نستعلم مقالة من لا نعرف بمقالة
من نعرف وامام الزمان احد من لا نعرف وهذا يوافق الطريق الاول في الحكم بدخول شخص الامام
في المجمعين ويخالفه فان الدخول في الاول تحقيق وقطعى اذا المفروض هناك انه يعلم انه لم يخالفه احد
لكنه لا يعلم بعينه والدخول هاهنا استنباطى نقول ان الكلمة الطائفة اتفقت اتفاقا يدل على ان كل
عالم كان او يكون على ذلك ولا نعرف ذلك الا اذا كان ذلك الحكم لجزء الكائنة من الظهور فلا ندفع
ما يقال عليه من ان المراد من الامام الغائب المستور حيث نقول امام الزمان وان لم نعرفه
بعينه فيتوجه عليه انا نستعلم بمقالة من لم نعرف من العلماء الذين جرت العادة بحكاية اقوالهم
من حيث انه لو كان هناك مخالف يعرف خلافه وهذا انما يعقل في القائم الشهود لا الغائب المستور
ومن رأى الامام وعرف مذهبه حتى ينقل ويظهر ويظهر بخلاف ما في ايدى الناس فنقول ليس الامام
الا كعالم من علمائهم في خبر المنع وان اراد سائر الامام القائم فلا يبعد ان يكون كذلك لعدم جرى العادة
بنقل مذاهبهم في المذاهب بل ولا نقل مذهب علمائهم المعاصرين كزرارة بن اعين وابان وجميل
وابن ابي عمير ويونس والزيات والصفار وسعد والعطار وغيرهم من اجلة العلماء والرواة

ومثل

ومثل الكليني والمفيد وابن الوليد المعروف نقل مذهبهم اهل الفتاوى كالقديمين والسيد والشيخ
ومتى عد قول الشارع في مذاهب المتشرعة بل الذي يجعل قوله حجة للمذاهب ويأخذ الاتصال
باسم الخبر والحديث فلا يكون عدم نقل خلافه دليلا على وفاقه ووجه الاندماج ان نقلة الاجماع سيما
السيد ومن وافقه اذا حكوا اجماعا فانما يرجعون في تحصيله الى رعاية اقوال مشايخهم ومشايخ
مشايخهم وما وصل اليهم بالتظافر والتسامع من نسخ الاصول القديمة والكتب المدونة في
عصر الائمة وعناوين ابواب الاخبار وما عليه في القرائن والدلالة الدالة من مراعاة جميع ذلك
ومعرفة ما عليه الشيعة في قديم الدهر من فتوى مذهب من لا يعرف والذي كل امامي كان او يكون
على ذلك ومنهم وبينهم فهذا طريق ثان اختاره السيد الطريق الرابع واحتج به الحد من اختاره اكثر
المتاخرين من تراكم الظنون الحاصلة من اتفاق كلمة العلماء في عصر من الاعصار يبلغ بنا القطع
بالواقع لان كل من وجد من المجتهد البارع الورع يقول بفتواه للاخر فيحصل ظن ويقوى بالاخر
وهكذا الى ان ينتهي الى القطع كما في الاخبار عن المحسوسات وما يحصل من المتواترات والحدسيات
ومجارى العادات والتجربيات فيزداد الظنون وبازدياده الظنون يتضاعف وهكذا حتى يصادم
القطع بانه الحق والسر فيه اتفاق الكلمة على عدم تجويزهم التقليد ولا يسامحون في الدليل ولا يقولون
من غير دليل فيبذلون جهدهم ويجدون في نظرهم حتى ينتهون الى الماخذ وحال المجتهد بالنسبة
الى الشارع كحال المقلد بالنسبة الى المجتهد فاذا اجتمع من الثقات قولا عن مفت وهكذا غيرهم
يصل الى القطع بصدوره عنه فهكذا في الاول بمثابة الحكم عن الاطباء والادباء وارباب الحرف والصنائع
بالجيد والرديء والنقل عن الماهر الذكي من الصيرفي والصيقل ونحو ما يقطع به وان كانوا كثيرة ولغيرهم
بل الكشف باجتهاد ايضا في النظريات منها بل الاجماع بناء وحده على الاصل وان لم يصل الينا بعنوان
المعنعن لوصوله مرتبة القطع والوضوح وكم من نص يبنى على الحكم تركوه ولم يحفظوه بل تلقوه
بالقبول ورسخ في اذهانهم واخذ الناس بالعمل به حتى اشتهر فلا يسئل واحد قالوا الحكم كذا حتى بلغ حد
الضرورة والغالب في هذا ما عم به البلوى ولذا قيل مبادى الضروريات اجماعات ومبادى الاجماعات
الحادثات الواضحات مضافا الى الاحتياج الى الاجماع في كل مسئلة ولا يتم بدونه ويلزم من الخروج عن
جنس الخروج عن الدين المقرر كالتجاوز عن المورد فيما ورد بلفظ الرجال وما ورد في الثوب
من الغسل وازالة النجاسة الى البدن وموضع السجود والمساجد والمصاحف والمأكل
والمشارب حيث ورد عنهم اغسل ثوبك وكذا الى غيره من انواع النجاسات والمتنجسات

وما جاز في انفعال القليل ببعض النجاسات لا سائر النجاسات والمتنجسات وليس هناك الا
وكذا في حمل الاوامر الواردة في الدعوات والتعقيبات على الاستحباب من غير معارض او صارف
او بين اوجه فان قلت فرق بين ما ذكر وبين ما نحن فيه فان المتواتر يحكم بالجزم والبت ونحو
الطبيب والصيرفي يرجع الى الدقائق الحسية والعلامات الوجدانية بخلاف القائل في المقام فانه يقول
الظن كذا فاجمعوا على احتمال العدم فكيف القطع بالوقوع فحاصل الاجماع هاهنا على كون الشيء مظنونا
وليس مثل هذه العلماء مقلدين للشارع ومن قبيل المقلد للمجتهد فانهم لا يطلعون على حكم بل
يستنبطون امرا من العلامات والامارات وانه لا يكفي في حصول القطع مجرد الاتفاق اهل عصر ولو بعد
وقوع الخلاف بين عصرين اخرين او كان الاكثر في العصر السابق على خلافه او وصل حد الاتفاق في
عصر سابق وليس ببدع كم حكموا امرا وادعوا كثيرا وربما كان علماء العصر ما دون العشرة وبالجملة
لا مجال لانكار كون تراكم الظنون قد يبلغ بنا القطع بطريق الحدس ان كان العلماء نقدا او كان مثابة
للمقلد للمجتهد او كان مرجوعهم الى محسوس بيتن حصول القطع بتعلق اعتقادهم الظني الحاصل من
الدليل الظني لكن لا ملازمة بين اتفاق كلمة اهل عصر ولو عن ثلثة ولو من بعد الخلاف وبين القطع
بالاصابة نعم الاتفاق منشا للقطع بطريق الحدس اذا كان الحكم على قديم الدهر ولم تزل الكلمة عليه
او كان بين سائر اهل العصمة او اهل الاصول او الخواص وقد لا يكون والمدار على حصول القطع.
وما ذكر ان منشا الاجماع النص فهو فيه لا زم بل لعل المنشا الاصول كاصل البراءة والاباحة والطهارة
او اصل لفظ سلمنا انها من الاخبار ايضا لكن اخذ الحكم من الجمع بين الادلة والاجتهاد او الدليل العقلي
الحق في نظرهم الباطل حقيقة قلت هذا خلاف مقتضى العادة والظن الغالب الحاصل من النص سيما
بالنسبة الى اصحاب النبي والائمة والمحدثين فان بناء المذهب في الصدر الاول على النصوص الخارجة
من معادنها اما دعوى الاحتياج الى الاجماع فاقصاه فيما ثبت الاحتياج وحصل الاجماع لا القاعدة
الكلية كل ما تدعى منه فتم سيما اجماع يدعى من اتفاق اهل عصر كانوا قليلين جدا او صدر حكم
المجمعين عن الاصول او ظن اجتهادي من الجمع بين الادلة ويمكن ان يقرر هذا الطريق بانه متى
حصل العلم العادي الاجمالي باتفاق جميع فقهاء الاسلام او الشيعة على راى علم ان رئيسهم على ذلك
كما اذا رايت اصحاب الشافعي او ابي حنيفة متفقين على راى حكمت بانه ناش عن الرئيس وبالجملة هذا
العلم حقا القهرورة بل اكثر ضرورياته للملل من هذا سيما في مذهب الشيعة لكونهم علماء الاتقياء
اهل الطهارة والبصيرة والورع يكون الكلام على امامهم ورجوع امرهم اليه يجتنبون الراى و

والاستحسان

والاستحسان ويقلدون رئيسهم في الامور ولا ياخذ احد عن تقليد احدهما ما حصل عن قديم الدهر ابتداء من
الائمة والمذاهب الفاسدة عن اليهود المنتسب الى انبيائهم ولظهور بنائهم على العصبية والعناد
وعدم الورع والفساد مضافا الى استيصال اليهود لعروض الفتن وارتفاع عيسى ولذلك لم تعرف
ضروريتهم فضلا عن الاتفاق واما اختلاف النقل عن الائمة وورود التقية وحصول الكذب والفرية
عليهم فلا يمنع عن الكشف فان الاجماع دليل على حقية الخبر وبطلان الخبر المخالف فان ما ورد تقية
ان خفي على البعض لم يخف غالبا على الكل والتحقيق ان الاجماع الحجة عندنا هو الكاشف عما عليه المعصوم سواء
كان من الكل او البعض كالخاصة في عصر الامام او في اكثر الاعصار والكشف اما عن دخول المعصوم فيهم
او كان المعصوم على ذلك في نفس الامر وان علم خروجه بجسمه وقوله والاكتشاف في نحو من هذا يحصل
غالبا من استقامة الطريقة واتفاق الكلمة من الفقهاء وارباب الفتاوى ونقلهم اقوال الشيعة
عليه مثل القديمين والسيد والشيخين والفاضلين والشهيدين والبهائيين والمجلسيين و
المحدثين وترى الاخبار وعناوين الابواب في كتب الحديث فنقطع من جميع ذلك ان الحكم في
طريقة الشيعة عليه سيما فيما لم نجد الخلاف فيه نقلوا نقل الخلاف عليه سيما فيما حكوا اعدم مخالف
القدماء والمتاخرين والفقهاء والمحدثين ولم يظهر لاحد خلاف او ظهر والمخالف نادر
كما ترى الاصحاب مجمعين في باب الطهارة على عدم انفعال الكثير بالملاقاة ورجحان نزح البئر والعفو عن دم
القروح وعدم اجزاء غير الماء في البول في الجملة وما نقص عن الدرهم كذلك وعدم طهارة جلد الميتة بالدباغ
وكون النوم ناقضا والمذى غير ناقض وكون المسح ببقية البلل وان اقل الحيض ثلثة واكثره عشرة ورجحان
وضع الجريدتين على الميت والمنع من الحرير والذهب في الصلوة وجلد ما لا يؤكل لحمه في الجملة ومن
السجود على غير الارض وما نبت منه وعلى وجوب الفاتحة في الاوليين وعناء التسبيح في الاخيرتين في الجملة
ورجحان القنوت ورفع اليدين بالتكبير وصلوة احدى وخمسين والمنع من الايتمام بالفاسق ومن
صلوة الضحى وعن الاجتماع في نوافل رمضان ووجوب التقصير في السفر وكون صلوة الميت خمس تكبيرات
بغير سلام وعلى سقوط الصيام في السفر في الجملة وفساده بتعمد الارتماس بغير جاع وعدم وجوب نية
يوم الشك من رمضان وعدم كون الاعتكاف اقل من ثلثة وكونه في المسجد المخصوص وعدم وجوب
الزكوة في مال التجارة والحلى والسبيكة ووجوب الخمس في الغنائم والمكاسب وما يخرج من المعادن وعلى تحريم
الوقوف في الموقفين ووجوب التمتع على البعيد الى غير ذلك من هذه الابواب وغيرها فانا رايت الاخبار
ناطقة بها ونقلوا الاجماع ونقلوا الخلاف وما وجدت بعد التتبع خلافا واتفقت كلمتهم بالحكم نقطع بان

مسائل

ذلك مقالة آل محمد عليهم السلام لا مذهب لهم سواها ولم يبق لك شك كما في سائر العلوم العادية لكن في اتفاق
المتأخرين فقط اشكل غالبا حصول القطع سيما بعد الخلاف عند القدماء او كون الاكثر على الخلاف فان
قلت الاتفاق في عصر ما متأخر يكشف عن الاتفاق فيما قبله الى عصر المعاصر فيكشف عن مقالة
المعصوم قلت هذا ليس بكلية وكم من وفاق بعد خلاف نعم هذا يجري عند عدم نقل الخلاف
عن السابقين او خلاف ضعيف لا يعتد به وعدم نقل الخلاف كثيرا مع كثرة تتبع المتأخرين دليل
على عدمه عادة وغالبا يجري عادتهم على نقل الخلاف والوفاق ومعاصريهم والطالعهم حتى ينقلون
خلاف المخالف فضلا عن الموافق ويحكون المذاهب الشاذة والنادرة فضلا عن الشايعة كيف لا
والاجماعات في الخلاف والانتصار والسرائر والغنية انما هي اتفاقاتهم وهذا عن السابقين فيكشف
عن مقالة المعصوم لكان المعاصرة والتقرير والمشافهة الا انه لا يلزم الاتكال على مجرده بل تتبع الكتب
وعناوين الابواب ومقالة من تأخر حتى يحصل القطع من البين خصوصا ما حصل من التتبع ندرة
الاختلاف بين اصحاب الائمة فحصول الاجماع لا ينافي وقوع الخلاف مع ان اجماع الشيخ وامثاله
كثيرا ما يحصل من اصول اجماعية قطعية وربما اشتبه في اندراج الفرع تحت تلك الاصل نظرا او
نظره او يكون الحكم اجماعيا تحت عنوان وله عنوان آخر وقع فيه الخلاف وزعم الزاعم تخلف الحكم
او الاختلاف فيزعم مناقضة الاجماع فان عنوان الماء القليل المجمع على نجاسته بالملاقاة يشمل ماء الاستنجاء
مع انه مجمع على طهارته فيرى متناقضا بسبب عدم معرفة العنوان وان تعدد العنوان دال على عدمه
اشتمال فتاويهم وذكر اجماعهم للعنوان الآخر وربما يناقض الاجماع بسبب اختلاف الطريق فحد
طريق الشيخ من اجماع اهل العصر وجوب الظهور عليه عند الخطاء لكان الاخبار غير طريق اجماع الكل
والطريق الحاصل من الصدر الاول الى زمننا فيرى متناقضا فلا حاجة الى تأويل اجماعهم بالشهرة
فيرد التدليس على العلماء العظام اهل الورع والاحتياط التام مع تحديدهم الاجماع في كتبهم بغير الشبهة
وتعيينهم بالاتفاق الكاشف والقطع ووفاق الكل فاندفع الاعتراض عليهم وصح قولهم وادعائهم فان قلت
فاذا اكتفى مثل السيد والشيخ باجماع عصر لوجوب الظهور عليه … للرد عليهم واعراضهم عن بعد لهم
مجدد التطرق هذا الاحتمال في جميع اجماعاتهم وقليل من الاصحاب ذهب الى كون الحكم طريقة ومذهبا
للشيعة قلت لما يكن الاجماع الا بهذا النوع مرادهم من الاجماع المطلق منهم … معالمهم
كالحقيقة في تقديم اليمين على الشمال في الغسل والترتيب لحديث من المواضع فغرضهم بيان مذهب معاشرهم
ومشايخهم والطائفة لا يحتجون بمثل ذلك الاحكام ولا يقولون الاجماع من عاصرناه بل الاجماع الشيعة والفرقة

والطائفة والامامية ونحوها مما فيه وهم يعتبرون دخول المعصوم ولذا يشترطون دخول مجهول النسب
والاثم من قولهم مذهب الطائفة والامامية واصحابنا فلذلك فان قلت ان كان الحكم مدركه عقلي
او شرعي من الاصول كاصل البراءة والاباحة لم يكن الاتفاق كاشفا عن مقالة المعصوم لجواز ان
يكون حكمهم غير ذلك المدرك قلت المدرك بعد ثبوت استقامة الطريقة عليه بالنسبة الى هذا
الحكم وان كل اماني كان او يكون عليه لا يقدح في الكشف عن مقالة المعصوم ويتم هذا
الحكم ان لم يكن لها لف في الشرع من عموم او خصوص وكذا الكلام في الاجماع على اصل القاعدة
كادعاء الشيخ في المقدمة لهم الاصول والعمومات الاجماعية بحسب جنسها ان وجد لها الف في
النصوص او الفتاوى بحيث يشق تكاثر عليها عن مستند فمهور ولا يجوز ادعاء الاجماع
عليه بحيث يتخيل تعلق الاجماع به بخصوصه بل لا بد من ان يشير الى تعلق الاجماع بحسب جنسه وعموم
قاعدته فيه فانه من مزال الاقدام ومكاسر الاعلام ثم العامة احتجوا على الاجماع بالعقل والنقل ومن
الاول استحالة اجتماع خلق كثير على الخطاء عادة ولا يتطرق الخلل الى التواتر وانتقض باليهود فانه
لا نبي بعد موسى والنصارى بموت عيسى واهل البدع والضلال كالغلاة سفرق في العقائد
الفاسدة مثل قدم العالم واجيب بان ما يحيله العادة اتفاق اهل البحث والاجتهاد من علماء
الشريعة بعد استفراغ الوسع في استنباط الحكم من الدليل الحق بحيث لا يرجعون الى نوع واحد من
الدليل ولا يكونون على غيره بالتقليد والتسواد والفرق الضالة يتبع بعضهم بعضا واستأصل
اليهود بخت النصر فبقي منهم احاد نقلة احادا حتى انتهى واما النصارى فللتشبيه و
الغلاة سفهة قولهم عن نظر غلط وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد وكذا اهل الملل
يرجع الى رؤسائهم وحاصل الجميع ان اتفاقهم اما عن تقليد واتباع عاشق او لعصبية وعناد
او عن علم والاخذ متقدم كالنصارى نجران وحي بن اخطب فجحد الفا اجماع المسلمين فانه عن نظر
في ادلة معلومة لا عن عصبية وعناد وتقليد فيحيل العادة خطا جميع الناظرين من البلاد
واعترض بان الحاصل عدم التعمد في الباطل لكن لعله عن سلوك طريق غير شرعي كالرأي والاستحسان
او شرعي ظني وقياس على التواتر باطل فان مرجعهم اما الى الحس كما هو الغالب او عن قطعي وعن
قطع وحكم المجتهد عن قطع على ان العادة تقرر الدليل باتفاق قطعي وايضا القاطع عندهم
لا يوجب حصوله للغير فان المحصل لديهم ينقل الظني لغيرهم فلا حجة مع انهم لا يراعون
الامامية ولا يبالون بخروج اهل العصمة وغيرهم من اهل الحل والعقد ويوجبون التقليد

على من عداهم كما اتفق في المذاهب الاربعة في زمن بيبرس وفي سقيفة في اقل من عشرين مع خروج
اعلم الناس وافقههم والمنصوص عليه بالولاية والامامة عنهم مع خروج فقهاء الصحابة مثل سلمان
ورؤساء الطائفة كعباس وشيخ المجد كطلحة وابو سفيان والصحابة المتفرقة في البلاد ورؤساء
الانصار وسعد بن عبادة وفاطمة وسيدي شباب اهل الجنة الحسنين والفصاحة من بني هاشم
وغيرهم كثيرا واما النقل فمن الكتاب والسنة والاول قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين
له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم حيث شرع الله غير سبيل
المؤمنين ما شرع مشاقة الرسول من الخذلان في الدنيا والتصلية بعذ وبين ما تولاه من
الضلال والتصلية في الاخرى واورد عليه بان السبيل هنا الطريقة المستمرة من الدين الى التسليم
لسيد المرسلين نظرا الى سوق الاية ونزولها في سرقة ابي طعمة … وسؤالهم من النبي بعد ظهور درعه
ان يجادل عن صاحبهم ويرمي بها اليهودي الذي كان خبأها عنده ثم انحرف ابو طعمة وارتد
عن الدين فنزلت هذه الكريمة فيه فالمراد من السبيل الدين والغرض التعريض بابي طعمة وليس هذا
تخصيص العام بمورده بل بيان ما جرى فيه العموم واستشهادا بان المراد سبيل الذين امنوا المؤمنين والخارج
عن المؤمنين من ترك اتباع الرسول والعطوف بين المعطوف عليه فكأنه قال ومن يشاقق ويخرج
عن ربقة الايمان وايضا الشاق ان الملامة توجهت على من تبين له الهدى وثبت عليه الحجة لا
للعطف فانما قصاراه التشريك في الحكم ولا يقتضي التشريك في القيد ولا سيما في عطف الجمل بل
بخصوص المقام لان المعطوف كالبيان للمعطوف عليه فكأنه قال ومن يشاقق ويخرج عن ربقة
الايمان بعد الحجة والبيان تولاه ونصله والاية التهديد على مجموع مشاقة الرسول واتباع غير السبيل
بان يكون الشرط مركبا كان من دخل الدار وجلس فله درهم ويمكن ان يراد الذم من الاية ان مخالفة
المؤمنين في الطريق هدد عليه ولكن هذه تدل على حجية اجماعنا دون اجماعهم لا فاجماعهم مخالفة
المؤمنين في المبدء والمنتهى اما الاول فلما تقدم من خروج اهل البيت والفقهاء من الصحابة والوجوه من
المهاجرين والانصار واما الثاني فلخروج حجة الله والطائفة المحقة منهم لا الى اجماع الامة الثاني الاية بيننا وبينهم
قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس حيث اطلق الوسط ولم يرد به
حقيقة لان اشتراك الامم في وصفهم بالخير والصلاح لان الفاضل لا يوجد للاطراف او يجري العادة
بوضع النفيس وسطا لانه محط الانظار او بالعدالة لاستعمال الوسط في المعتدل المتوسط وهو هنا
المتوسط بين الافراط والتفريط وخير الامور اوسطها ولا عتداله يستلزم العدالة ويشهد

عليه جعلهم يشهدون على الامم واعترض عليه بان محل العدالة ان كان الجميع فهو خلاف
الواقع وان كان افرادها فلم يصح اطلاق اسم الامة عليهم كما ان الحجة في اتفاقهم وان كان
المجموع فالحاصل لعدم تحققه بل عدم معقوليته من غير ذي مخاض فيها الاعتبارية المجموع في
المقام واحتياج العدالة الى الموجود ولا يصل الى حد الخطاء وهو حجة الله على الارض المعصوم لدينا
ولذا قال النبي لا تزال الفرقة من امتي على الحق وايضا مقتضى العدالة والخير والصلاح عدم تعمد
صاحبها على الكذب لا عدم الخطاء ولا اشتباه في فهم الحكم من المدارك الظنية المتطرق اليها الخلل
من وجوه وتعلق التكليف باخذها والامتثال بها وان لم يصادف الواقع وايضا وجود العدالة
لا يوجب الارتفاع مرتبة يرجع اليها الخلائق لوجودها في الامم السابقة وقصورها عن هذه
المنزلة الجليلة فالحق ما صح عن آل العصمة والعترة الطاهرة المطهرة عن الارجاس والانجاس والادناس
والالباس والانكاس كما ورد في تفسيرها مستفيضا نحن الامة الوسط نحن شهداء الله على خلقه
وحجته في ارضه نحن نمط الحجازية او سط الانماط الينا يرجع الغالي وبنا يلحق المقصر وفي الاخبار لا
يشهد على الناس يوم القيامة الا الرسل والائمة لا الامة انما انزلت للناس انما الثلاثة على الائمة
كالنبوي السابق للشبهة لا تجتمع امتي على الخطاء والنبوي الاخر لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى
تقوم الساعة وفي الآخر عيسى المسيح وفي الخبر يد الله على الجماعة ولا في الاخر ولا يبالي بشذوذ من
شذ وفي الاخر من فارق الجماعة مات ميتة الجاهلية وفي الاخر من خرج عن الجماعة قيد شبر خلع
ربقة الاسلام عن عنقه وغير ذلك مما يقرب منه والكل من الجميع متواتر ان لم يكن كل منها متواترا
واعترض عليه بمنع تواترها اولا والتمحيض في كل طبقة ثانيا ونقضها بالاخبار الواردة بان اهل
الحق قليل وهم كنقطة ابيض على ثور اسود ثالثا وبان اتفاق الامة باتفاق عامتنا وخاصتنا فالحجة
باعتبار دخول المعصوم رابعا وخامسا بان المراد بالخطاء الخطيئة لشهادة بعض الاثار ولا خطايا بعد
نبي في الجهل وسادسا بان الاخبار الاخيرة دالة على حجية الشهرة وهم لا يقولون به وسابعا ان الخبر
مفيد للظن وهو ليس بحجة تدل عليها الحجة ثم وثامنا ان مقتضى ما ذكر الحجة باتفاق جميع
الامة وهم لا يبالون بمخالفة النادر ومخالفتهم النصوص من الله ورسوله وانهم يعتبرون
الكثرة واهل الضلال والعوام والطائفة المحقة الشيعة واهل بيت العصمة والعترة الطاهرة
الذين اذهب الله عنهم الرجس ودعوى اتفاق علماء الاعصار على العمل بالاجماع دوري واستبعاد
خطائهم باجمعهم قياس الاحكام المأخوذة عن الادلة الظنية بالامور العادية والعقلية وبينهما

فرق بحكم العقل والعادة بالقياس وانضمام اجماع الشيعة الى مسلكهم غير مجد لان مدار الشيعة
في اجماعهم على دخول المعصوم وهم لا يقولون به فلا انصاف اذ ان حصل اتفاق كل الامة فهو حجة عندنا
ولكن مقتضى دليلهم اعتبار اهل الكفر والضلال من الامة كالمجسمة والغلاة والعوام لا تتولون
ولعل لوجودهم مدخلية لعصمة الامة كان حفظ بيضة الاسلام وعلى ما قررناه لا يحصل لهم الاجماع ابدا
لرفضهم الشيعة وانهم من اهل الحل والعقد عندهم وبطلان المذهب ان كان موجبا للخروج وعدم
الاعتبار فلا بد لهم من اخراج الخوارج بل الاثنين وسبعين فرقة من الامة لانهم على الضلال والحق
فرقة واحدة من ثلث وسبعين كما في الاخبار النبوية المذكورة دالة عليه مضافا الى الاخبار الخاصة عنا
ففي الخبر الجلي عن الصادق عليه السلام من خلع جماعة المسلمين خلع ربقة الايمان من عنقه وفي الاخر منه من خلع
جماعة المسلمين قدر شبر خلع ربقة الاسلام عن عنقه وفي الخبر العسكري عليه السلام في الاحتجاج ان الله لا تجتمع الامة
قاطبة لا اختلاف بينهم في ذلك من القران حق لا ريب فيه عند جميع فرقها فهم في حال الاجماع عليه
مصيبون لقول النبي صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على ضلالة فاخبر ان ما اجتمعت عليه الامة ولم يخالف بعضها بعضا
هو الحق الخبر وفي المحاسن عن الكاظم عليه السلام ثلث موبقات نكث الصفقة وترك السنة وفراق الجماعة و
مثله خبر السكوني عن الصادق عليه السلام وفي معاني الاخبار قيل يا رسول الله وما جماعة امتك قال من كان
على الحق وان كانوا عشرة فتأمل وفي خبر الاحتجاج عن الصادق عليه السلام اصول الاديان امر لا اختلاف فيه
وهو اجماع الامة على الضرورة التي   اليها فيما ثبت ثمت لمستحيلة من كتاب مستجمع تاويله او سنة
عن النبي صلى الله عليه وآله لا اختلاف فيها [illegible] اجماع الامة على الضرورة التي او قياس يعرف العقول عدله فلا
على من استوضح تلك الحجة ردها ووجب عليه قبولها والاقرار والديانة بها الخبر وفي الخبر فان المجمع عليه
لا ريب فيه **حقيقة** في الاجماع المركب اذا اتفقت الامة في المسئلة الواحدة على حكم فذلك الاجماع
البسيط ويمتنع مخالفته بلا كلام واذا اختلفت فيها على قولين فصاعدا مع العلم بانحصار اقوالهم
فيها فهذا اتفاق على عدم القول بما عداها فذلك الاجماع المركب كان يطاء المشتري البكر ثم يجد بها عيبا
فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بجوازه مع الارش فاحداث القول الثالث بجواز الرد مجانا خرق للاجماع المركب
وكذا اذا كان الكلام في امر كلي ذي اصناف فاتفقوا على التسوية بينها وان اختلفوا في نفس الحكم كما في
وطي الدبر الموجب للغسل فمن قال به في المراة قال به في الغلام ومن لم يقل به فيها لم يقل به فيه فالقول
به فيها دونه وبالعكس خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا النوع بالفصل وكذا اذا اختلفوا في مسئلتين
من باب واحد كزوج للذي في نقض الطهارة او من بابين كما اتفقوا ان كل من اجاز شرب النبيذ

اجاز بيع الغائب ومن منع منع فاتفقوا على التسوية بينهما وان اختلفوا في نفس الحكم فان ذلك منهم
اجماع مركب ناهض على عدم التفصيل وخرق للمركب وقول بالفصل ولا يجب تصريح القول بعدم
الفصل والفاصل بل يكفي العلم بذلك من حالهم وطريقتهم والفرق بين الوفاقية مركبا والخلافية
ان المسئلة الاجماعية اجماعا مركبا ما حكم فيها الكل وان كثر الخلاف والخلافية ما لم يحكم فيها الكل وان
قل فربما كان الخلاف في المركب اكثر منه في الخلافية ويجوز احداث القول الرابع في الخلافية وفاقا وفي
الوفاقية خلاف واكثر اهل الخلاف على المنع مطلقا وبعض الحنفية والظاهرية على الجواز مطلقا والحاجبي وجماعة
على التفصيل في الامتناع ان اقتضى احداث الثالث مخالفة ما اتفقوا عليه اعني مخالفة اجماع بسيط او كلا فالمانع
على حرمان الجد بعد اتفاق الكلمة على توريثه اما مستقلا او مع الاخ او سلبا كالقول برد الموطوئة
بعد ظهور العيب مجانا والجواز ان لم يفض الى رفع المجمع عليه كما اذا اختلفت الامة في اعتبار
النية في الطهارات على قولين فريق يعتبر في الكل وفريق لا يعتبر مطلقا فيفصل ثالث ويعتبرها في البعض
وكذا اذا اختلف الامة في امر كلي ذي اصناف على قولين ايجابا كليا او سلبا كليا ثم يفصل ثالث كانفعال
الماء القليل بجميع النجاسات وكذا في امر واحد ذي حالين او احوال كالتطبيق والوضوء او في مسئلتين
او مسائل كالعيوب الموجبة للفسخ في المراة مثل الجذام والبرص والجنون والقرن ونحوها فان
الاكثر على فسخ النكاح في الكل وبعض على عدم الفسخ في شيء منها فيفصل ثالث وغير ذلك من الموارد
احتج من منع خرق المركب مطلقا بان الفريقين وان اختلفا لكنهما في التعدد اتفقا على التسوية وعدم
التفصيل فخلافهم خرق للوفاق واما في المتحد كاستحباب القنوت عند الخاصة ومنعه عند
العامة فوجوبه ثالث فلا مرية او مخالف لظهور افضائه الى مخالفة البسيط لاتفاق الفريقين على
عدم الوجوب مثلا وكذا كل مسئلة اتفقت الامة فيها على حكمين فان احداث ثالث بعده من حكم بخلاف
اجمع فان قلت كل من الفريقين يجوز مخالفة للواقع وحقيقة مخالفة وبالعكس فاتفقوا على جواز مثل
هذا القول الحادث قلت ليس الكلام فيما لم يظهر لنا قول ثالث بل فيما قطع بان الثالث مجمع على بطلانه في
ضمن اتفاق الامة على قولين مثلا وحصول القطع بانحصار الحق فيهما فان كثيرا ما يحصل هذا القطع
بالتتبع كما هو الشان في الاجماع البسيط ايضا فالمنع بعد تحقق الاجماع مركبا او بسيطا لعصمة الامة عندهم
واحد الامة عندنا فان قلت لا نم ذلك اذ عدم القول بالتفصيل كما هو المدعى مثل عدم القول ليس
قولا بالعدم فالممنوع القول بما قالوا بنفيه لا بما لم يقولوا بثبوته والا لامتنع القول في كل واقعة متجددة لفقد
حكم الاولين وايضا كم من قول محدث لم يعرفه الاولون ولم ينكره الاخرون فان قيل بان ايجاب الكل سالبه مناقض

السلب الجزئي كالسلب الكلي للايجاب الجزئي فكان امتناع نقيضيهما لان ما بيناه والقول باحد
الكليين قول بالمنع لما يقابله من الجزئيين فالقول بالتفصيل مبطل لكلا القولين وقول بما اجمعوا على
بطلانه يقال القول بالتفصيل ابطال القول بالتفصيل ابطال للقولين الكليين لا مخالفة لما
اجمعوا عليه بل لما اختلفوا فيه لمخالفة احدهما في الايجاب الكلي والاخرى في السلب الكلي فخلاف الامر المختلف
فيه قلت نفي التفصيل امر واحد وقد اجمعوا عليه وكذا التسوية بين المسئلتين او المسائل
امر واحد والقول بالتفصيل بنفسه فان قلت المحظور مخالفة ما قصدوه في الحكم كما هو المتساق
من الحديث المشهور والتسوية بين المسئلتين مثلا غير مقصودة بالحكم لاحد الفريقين قلت
اذا قطع بانحصار القولين في المسئلة وحقيقة هذا الحكم او ذاك كما هو المفروض يمتنع مخالفة الامر
الا انه بمجرد وجود القولين في الامة لم يحصل ولا الايجاب الكلي كالسلب الكلي ليس مركبا حقيقيا
حتى يستلزم خرقه المخالفة للطرفين ثم ان علم بان جميع الامة اما على هذا او ذاك يحصل الاجماع
على نفي الثالث وكذا ان حصل القطع بها   والتتبع والقرائن واحتج لهم ايضا بان في مخالفة الاول
تخطئة لكل من الفريقين فكان تخطئة لجميع الامة وفيه ان الممتنع تخطئة جميع الامة فيما اتفقوا عليه
لا فيما اختلفوا فيه واحتج من اجاز الخلاف على الاطلاق بان الاختلاف دليل على ان المسئلة اجتهادية
فيجوز العمل فيها بما ادى اليه الاجتهاد وبان احداث الثالث لو لم يكن جائزا لما جاز للتابعين
ذلك كما اختلفوا في ارث الام مع الزوجين وابن عباس على ان الثلث من الاصل والباقون على
انه من الباقي ثم احدث ابن سيرين التفصيل فان كانت مع الزوج فمن الاصل وان كانت مع الزوجة
فمن الباقي وربما قال اخر بالعكس واجيب عن الاول بامتناع مخالفة ما اتفقوا عليه كما في مسئلة
حرمان الجد والاختلاف في موضع الاتفاق وعن الثاني بان ما وقع عن التابعين من القسم الجلي
وايضا فربما جاز كون قول ابن سيرين قبل استقرار مذهب الصحابة فلا اجماع او كان الخلاف موجودا
منهم ولم ينقل الينا لعدم توفر الدواعي لنقله او لشذوذه وفيه تأمل ومقتضى دليل العامة للاجماع
المركب التفصيل الذي ذكره الحاجبي لعدم صدق الاجماع عرفا بمجرد التسوية بل يصدق عند الاتفاق
على الحكم فتدبر هذا كله على مذهب العامة واما اصحابنا رضوان الله عليهم فلا يجوزون التخلف عنه
ولذا انتسب العلامة نفي ذلك الى الامامية وقال نقل بعض العامة الجواز عن بعض الشيعة غلط فلا يبعد
حمل كلامه على دعوى الاجماع على المنع وصرح عميد الدين بالاجماع حيث نقل المنع على الاطلاق عن علم
الهدى وقال هو مذهب الامامية كافة ولم الشيخ والمحقق نقلا الخلاف قال الشيخ ولاصحابنا فيه مذهبان

قول اذا تكافؤ الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل على ان المعصوم داخل فيهم سقطا
جميعا ولنتمسك بالعقل من حظر او اباحة على اختلاف المذهب وقال هذا ليس بقوي لمن يرى
لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان الامام موافق لاحدهما لعدم جواز خروج قول الامام عن القولين
لانه مقتضى كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قوله في القولين فلا يجوز اطراحهما والاخذ بالعقل
ولا جاز التخلف عن القول المعين للامام ايضا وهو باطل وفاقا ومنهم من يقول بالتخيير بينهما كالخبرين
المتعارضين من دون مزية وانما يكونون مخيرين في العمل بهما قال وهذا الذي يقوى في نفسي انتهى كلامه
وقال المحقق اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى الطائفتين معلوم النسب ولم يكن
الامام احدهم كان الحق في الاخرى وان لم يكن معلوم النسب فان كان مع احدهما دلالة قطعية توجب
العلم وجب العمل لان الحق الامام معها قطعا والا فقال الشيخ بالتخيير وقال بعض بطرحهما وضعفه
الشيخ ومثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية اذا اختلفت على قولين وكل يوجب العمل بقوله ويمنع عن
العمل بقول الاخرى فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظر المعصوم انتهى ملخصا وربما يقال عليه بان التخيير طريق
العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين
والترخيص في العمل بغير امضاء نفس الحكم في الواقع ولذا يجوز للمجتهد تقليد الا [illegible] تخطئة حكمه
فتدبر واستجوده صاحب المعالم والظاهر ان القول بالتخيير مبني على ما عليه الناس من لا يجابهم على المجتهد
الاخذ بما يقوده اليه الدليل الا ان يقول لما لم يمكن الخروج عنهما ولا مرجح لاحدهما ولا يجوز
طرحهما فلا بد من التخيير فتدبر ثم اعلم ان للاصحاب عنوانين احدهما في اتفاق الامة على قولين و
هذا في مسئلة واحدة وما في حكمها الثلاثة للاتفاق على عدم الفصل بين المسئلتين ثم منهم
من سوى بين الامر وحظر الخلاف في البابين كالمرتضى فنسب المنع في الاول الى اكثر الناس و
الجواز الى قوم من المتكلمين والظاهرين وقال المنع على مذهبنا بين لان مع اختلاف الامة
على قولين الحق مع واحد منهما ومقتضى ذلك المنع في اكثر من القولين ايضا في وفي الثانية قسم المسئلة
الى ما اجمعوا على الحكم عليها بحكم معين كالتحريم او الايجاب وقال تحريم المخالفة فيه كتحريمها في الاجماع على
مسئلة واحدة والثاني ان يجمعوا على التسوية بينهما في حكم من الاحكام من غير تعيين لكنهم متفقون
على التسوية بينهما وان هذا القسم ايضا يجري مجرى الاول في المخالفة ثم تجاوز المرتضى عن الحد و
ارتضى قبول المركب في المسائل المتباعدة المتفرقة غير المتجانسة عند التمسك بشيء نقلا العامة ردا
عليهم وجعل [illegible] قال لو قال القول قد دل الدليل الموجب للعلم على مسئلة كذا وكل من قال

فى المسئلة الاخرى بكذا والتفرقة بينهما فى الموضع الذى ذكرناه خروج عن اجماع الامة مثاله ان نقصد
الى الدلالة على وجوب مسح الراس والرجلين ببلة اليدين لا الماء الجديد فالقول بوجوب
المسح مع جواز ان يكون بماء جديد يخالف الاجماع فان قيل على هذا جميع مسائل الفقه يبتنى على
مسئلة واحدة مما اجمعتم عليه ويتفرع على مختصر جميع المسائل التى يخالف فيها الخصوم العامة
ولا وجه للتبديل تلك الامر كما قلتم فى المنكر فان قلت كيف يصح بناء مسئلة على اخرى مع [illegible]
كمسئلة فى الظهار على مسئلة فى المواريث قلت لا فرق بين المتجانسين فى هذه الطريقة وغيره لان
الاعتبار بمخالفة الاجماع والخروج عن اتفاق الامة وذلك فى الجميع على حد سواء انتهى ما اردناه
من كلامه وقال العلامة فى الكتابين فيما اذا لم يفصل الامة بين المسئلتين ان الامة ان نصت على
عدم الفصل بينهما امتنع الفصل وان اختلفوا ففريق اباح كليهما واخر حرم كلا وان عدم النص
فان علم اتحاد طريق الحكم فيما جرى مجرى النص كتوريث العمة والخالة فان الامة لم تفصل الامة
بين المسئلتين وطريقة توريثهما امر واحد لاندراجهما تحت اولى الارحام وان لم يعلم اتحاد
طريق الحكم كما فى مسئلة شرب النبيذ وبيع الغائب حيث اباح ابو حنيفة ومنع الشافعى جاز الفصل
انتهى كلامه ووافقهم جمع عملا بالاصل السالم عن مخالفة الاجماع واعترض عليه بانه بعد العلم بعدم الفصل
لا وجه لهذا التفصيل اما عندنا فظ ولما عند العامة فلان العلم بعدم قائل منهم بالفصل يدل التزاما
على حكمهم بالمنع عن القول بالفصل اذ كل طائفة اوجبا القول بقولها ومنع عما سوى القولين
فالقول به خرق لاتفاقهم فالمناط حصول العلم بعدم القول بالفصل سواء نصوا على عدم الجواز
ام لا وقال فى المعالم اذا لم تفصل الامة بين المسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال
والا فان كان بين مسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل
كما فى زوج وابوين وزوجة وابوين فمن قال للام ثلث الاصل قال فى الموضعين الا ابن سيرين فانه
فصل بينهما قال والذى يلجئ على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا
ولازم ذلك وجوب متابعته فى الجميع لكن انكر صاحب المعالم حصول هذا الاجماع فى غير زمن الظهور
ايضا كالبسيط واعترض عليه بان هذا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والغرض
عدم ثبوت الاجماع فى فرض والثبوت فى الاخر فكلام على كلا الشقين باطل ثم [illegible] وبالجملة المدار
على حصول القطع بقول المعصوم عندنا بسيطا او مركبا والشان فى حصوله فيما حصل حصل الحكم والا
فلا عند الاكثر واعتبر جماعة الاجماع الظنى وهو افراد المحتمل **حقيقة** فى الاجماع السكوتى لا كلام

فى تحقق

فى تحقق الاجماع بحكم الكل مركبا وبسيطا فان حكم بعض وعرف به الباقون وسكتوا فان كان بعد
استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة عندهم اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة وان كان قبله وهو
عند البحث عن المذاهب والنظر فيها فاختلفوا فيه وذهب الشافعى على حكاية منه وجماعة الى انه
حجة واجماع على الاطلاق لان السكوت دليل الرضا لقضاء العادة بانكار ما ليس بمرضى وان كان
من مثل النساء على الفقهاء كانكار المخدرات على عمر فى منع مغالاة المهور وشرط الحجة انقراض
العصر على عدم الانكار اذ الاستمرار دليل على عدم مانع فى الانكار فمن المانع العادى كالمهابة والتوقير
وعدم النظر لا يستمر عادة ثم استمراره يضعف احتمال الموانع وليشهد على الرضا وعن ابن على ابن ابى هريرة
انه كان القول فتيا فاجماع فان العادة جرت بالبحث عنها وان كان حكما فلا فانه لا يحكم برايه فيتبع ولا
يخالف لما نرى فى عصرنا وزعم ابو هاشم ان السكوتى حجة وليس باجماع لاحتجاج الاصحاب به قديما وحديثا
وللاستدلال للعلماء بالقول المنتشر للصحابة من غير نكير اذا لم يعرف له مخالف ويتوجه على الاول ان المراد ان
كان الدلالة على الموافقة قطعا فممنوع لاحتمال كون سكوتهم لعدم اجتهادهم او توقفهم او ترددهم
او لاعتبارهم تجديد النظر او عدم الداعى على اظهارهم او لمكان تقيتهم كما عن ابن عباس فى مسئلة
العول حيث انكره بعد موت عمر واعتذر بخوفه عن بوادره وان اراد الظهور فى الاكثر فهو شهرة
او ظن غير معتبر وعلى الثانى ان ضعف الاحتمال لا يوجب القطع بل اقتضاء الظن وهو غير المطلوب
وعلى الثالث ان الغرض قبل استقرار المذاهب والفتوى والحكم سيان ح لان انكار الحكم انكار الفتيا
وعلى الرابع ان الاول منه ممنوع ولذا اختلف العلماء فيه والثانى منه من حيث كونه قول الصحابة لا باعتبار
كونه سكوتا فانهم ياخذون قول الصحابة حديثا وان سلمنا فنريد ورود اقتضاء ان الناس صنفان
فمحتج وساكت وفيه تأول البحث ولم يستدل بالاحتجاج من الكل حتى يكون اجماعا حقيقيا ودليلا
قطعيا واما اصحابنا فالمعروف عندهم عدم الحجية لان مدارنا على القطع بدخول المعصوم والاستكشاف من فتاوى
العلماء فى الغيبة باتفاق الكل ولا اتفاق فيما اذا حكم بعض الماضين وسكوت الباقين وعدم تعرضهم للحكم ليس
من هذا الباب لعدم العلم بعلمهم فى الغيبة ولان السكوت يجوز وجه وقوع الانكار من غير المعلومين او [illegible]
غير المصنفين او منهم ولم يرجعوا ولا الامرين شرط فى السكوتى ومرادهم من قولهم بدخالة الاجماع [illegible]
عرفيا او اطلاق للازم وارادة الملزوم والسر فى الاجماع ان المعلوم اتفاق المعلوم ثم استعلام حال المجهول
منه لعدم ظهور الخلاف او ظهور خلاف لا يزاحم دخول المعصوم والكشف عن قوله فنعلم ان عدم العلم
بالخلاف لا يستلزم العلم بالوفاق وفرق بين ما سكت فيه الباقون وما علم من الفتاوى وظهور الدليل

ان الكل حاكم به او الجل الكاشف كاشف عنه فلا تغفل فانه مجد فى [illegible] جليل من النظر **حقيقة**
فى الاجماع المنقول الكلام المتقدم كان فى الاجماع المحصل للشخص المجتهد بنفسه وبعبارة اخرى هو
القطع الحاصل له من الاتفاق بحكم المعصوم بالتفاتى باعتبار والاتفاق الكاشف الحاصل للغير
عن حكم المعصوم باعتبار اخر اما الاجماع المنقول اعنى الاتفاق الكاشف بحكم الحاصل للغير باقتضائه
المحكى بالنسبة الى المجتهد اخرا والقطع الذى للغير الحاصل من الاتفاق او الاجماع الذى نقله غيره و
ادعاه ويسمى بالنسبة الى المطلع عليه منقولا فاما منقول بالتواتر فحكمه حكم المحصل عند الفريقين
اما الجمهور فلانه حاصل القطع وهو حجة عندهم ولقوله لا تجتمع امتى على الخطاء واجتماعهم
على الامر هنا مقطوع بالتواتر فليس بخطاء ومصداقه ما عم من الخطاء فى القول والفعل والتقرير والحكم
والراى فافاده الشيخ بهاء الدين من ان القطع بثبوت القول لا يستلزم القطع بلا انهانه فى الواقع
لاحتمال الكذب والتقية واقتضاء الظن ضعيف جدا مع انه جار فى كل خبر متواتر مع ان العلم
العادى حاصل بان مثل العلماء الاتقياء فى مرور الاعصار والدهور لا يكذبون ولا يتقون
سيما فيما لم يجر التقية فيه ومن لا يتطرق اليه الكذب فى الفتيا ويغلط علمه غالبا واما عندنا فلان
مثل هذا يقتضى القطع عندنا بدخول المعصوم فيما اتفقوا عليه والقول المقطوع بانه الحجة حجة وما قاله
السيد السند ان القطع بالقول المتفق عليه من غير سماع لا يستلزم القطع بموافقته ناقص
جدا لان المراد من الاتفاق والاجماع المدعى ان جميعهم حاكمون بذلك سمع منهم ام لا كما يستعلم
قول المجهول من العلماء وحكمه فنقطع ان حكم الجميع ذلك حقيقة فهذا عين الموافقة والاتفاق والا
يرجع المفسدة فى المحصل ايضا لان القطع الحاصل للشخص حينئذ بصورة قول الامام ع دون حكمه
فلا يوجب حكما ولا موافقة ولا ينتشر طرق الاخبار والتسمية الخبر المعلوم بالتواتر تواترا ان يكون
الخبر ناشئا عن الحس او مدركا به ولا ينحصر حصول العلم منه به فان المدار فى الاخبار على الاعتقاد
والطمانينة واقتضاء القطع وهو حاصل كثيرا من غير الاحساس بل من القرائن والايات والملوازم و
الملايمات والاثار والعلامات والخبر الواصل عن جماعة حد يستحيل عادة تواطئهم على الكذب يسمى
متواترا ولو لم يصدق عليه المتواتر فى الاصطلاح فلا مشاحة فيه فالمراد المقطوع به عن نقلهم و
يمكن حصول العلم فى مسئلة علمية باجماع العلماء فلا تغفل فلا يحتاج الى توجيه الفاضل المدقق
وامثالهم بان التواتر فى ملزوم الاجماع لا نفسه ثم فان قلنا الاجماع يختلف بحسب الطرق والمذاهب
فرب مقطوع به لشخص غير موجب للقطع للغير ولا يكون طريقا حقا عنده فكيف يكون حجة عليه

ومعتمدا

ومعتمدا عليه فما يحكونه بالتواتر غير مفيد للقطع لغيره الا ان ينضم اليه ما يلحقه حد القطع والمحصل
قلت لما لم يمكن العلم بوقوع الاجماع فى عصرنا الا بهذا الطريق وكان دعوى الاجماع مستلزما عادة لدعوى
كونه مذهبا للطائفة ومذهبا للامامية واتفاقا للشيعة والاصحاب وابن الاجماع المحصل المتواتر بين
طرقهم مختلفة عادة فاذا ادعى جميعهم ذلك لم يكن عادة الا ما وصل هذا الحد وايضا مبادى القطعيات
والضروريات اكثرها ظنيات ثم تصل حد القطع بالتراكم كما فى التجربيات والحدسيات مع ان
الاخبار المتواترة كذلك لاحتمال كل خبر للصدق والكذب والاشتباه وفساد طريق علم لكن ان تراكم
وتوافق يستحيل بحسب العادة كذبه وخطاؤه واشتباهه فكذلك هيهنا ثم واما منقول بخبر الواحد
ومن خبران يصل الى حد التواتر فان انضم اليه قرائن تفيد القطع فكالمتواتر بل اقوى باعتبار قطعيته
والا فعلى المشهور المنصور الحجية بل كل من قال بحجية خبر الواحد قال بحجية [illegible] الاجماع المحصل
وجمهور الجمهور على ذلك وعن الغزالى وبعض الحنفية المنع والدليل على الحجية هو الدليل على حجية خبر الواحد
من الكتاب والسنة والعقل والاجماع المحصل والسيرة اما الكتاب فمثل اية النبأ فان قول العدل
اجمع العلماء على كذا يدل على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده او يدل على
رايه واعتقاده كما هو الحق فى مثل زماننا او كلا الامرين ثم وعلى التقادير هو نبأ وخبر عن قطع سواء
استند الى الحس ام لا على نحو الخبر والحديث الا ان الحديث خبر مصطلح والاجماع المنقول خبر لغة
وعرفا فتشمله الاية ومثل اية النفقة لانه اعم من كونه بطريق السماع او مشاهدة الفعل والتقرير او
اتفاق الكلمة بحسب العلم دخول المعصوم او باتفاق مقطوع بكونه ناشيا عن رئيسهم او مجمع مسموع كذلك
وبالجملة تحصيل المعرفة باى وجه صحيح تفقه والاخبار بها انذار واما السنة فالاخبار المتقدمة فى
الاجماع على وجه وقوله ع انما نحن نحكم بالظاهر وقوله ع انما متعبد بظنه اما العقل فلان [illegible] انسداد باب
العلم وبقاء التكليف يقتضى الاخذ بالظنون فمقتضاه حجية كل ظن كما عليه جماعة ثم وعلى اعتبار الظنون المخصوصة
لا غير كما هو المختار فكذلك لان الظن المخصوص ما ينتهى الى القطع او ما له مستند او ما له رجحان وما هو طريق
الى الواقع وما لم يرض الا الاصحاب عنه والاجماع المنقول كل منها [illegible] لان رفع اليد عن الاجماعات يوجب
الخروج عن الدين كما لا يخفى للمراجع لان قليلا من الاحكام لم يحتج الى مثله ووضع اليد عنها يفضى الى رفع اليد
عن الدين المستقر وكلما يكون مستندا لخبر الواحد من اية او اجماع او طريق او سيرة يكون مستندا
لو له رجحان بالنسبة الى الشهرة والقياس والاستحسان بل هو اقوى من الخبر لتطرق كثرة الخلل فى
الخبر من حيث التقية والكذب والاشتباه وسهو النساخ والنقل بالمعنى والفساد من جهة الرواة و

والدلالة ونحوها بخلاف الاجماع المنقول فهو اقوى من الخبر الواحد غالبا من وجوه شتى منها
كون طريقها الى الواقع فلانه بناء ناش غالبا عن المعصوم فينطبق على الحق وليس كالشهرة في اعراض
الاصحاب عنه فان العلماء لا يزالون ينقلون الاجماع ويتكلمون عليه ويحتجون به بخلاف الشهرة والقياس
والاستحسان ونحوها مضافا الى دفع الضرر المظنون بالعمل بالاجماع واما السيرة فيتبع ما استمر عليه
الطريقة من الصحابة والتابعين والاصحاب وغيرهم من الاخذ بخبر العدل من غير ان يختلف باختلاف
المخبر ومن غير السؤال عن استناده بالحس ومن الاخذ بالاجماع المنقول وعدم ذكر قدمائنا الحدسيين
الاجماع في كتبهم لعدم الحاجة اليه لا يوجب النقض بل يحصل من المناظرات والخصومات الحاصلة عليه
عند الحاجة كما في خبر هشام مع عبد الله بن يزيد انكم اجمعتم معنا على ولاية رجل وتعديله والاقرار
بامامته وفضله ثم فارقتمونا في عداوته والبراءة منه فنحن على اجماعنا وشهادتكم وخلافكم علينا غير قادح
منهجنا اذ الاختلاف لا يقابل الاتفاق وغير ذلك من الاجماع في تضاعيف الاخبار والسير مع انه
لا يبعد ادعاء الاجماع المحصل على حجية المنقول كما لا يخفى على المتتبع احتج النافي بان الاجماع اصل من
الاصول فلا يثبت بمثل الخبر الواحد بل بالقاطع انتهى والظاهر من القوم ان مراد النافي خصوصيات
الاجماع بقرينة قوله لا يثبت بخبر الواحد فاجاب بعضهم بان المراد ان كان خصوصيات الاجماع من
حيث هو هو وكونه اصلا من الاصول ممنوع وهو حق وثانيا لانم ان جزئيات الاصول لا تثبت بالخبر الواحد
ولذا تثبت وجود خصوصيات السنة نقلا وعاطلا باعتراف الخصم فهنا تثبت وجود الاجماع
بحكاية ناقل واحد وان اراد ان خصوصيات الاجماع من حيث كونها مدركا وحجة لا تثبت بالخبر الواحد
فيمنع كون خصوصيات المنقول في الفقه من هذه الحيثية فان الناقل لم يحك علينا ان الاجماع حجة بل يحكي
وجود الاجماع المخصوص نظير ان المحدثين ناخذ بالحديث المنقول بخبر الواحد ناخذ بخصوص الخطاب المروي
صدوره عن المعصوم اما كون المروي عنه حقيقة معصوما فيثبت بادلة امامته وعصمته في اصول الدين
وكون كلام المعصوم حجة يثبت بالاجماع المحصل ودليل العقل ونحوها في اصول الفقه فكذا فيما نحن ناخذ
بالاجماع المحكي في الفقه ولكن دخول قول المعصوم فيه وحجيته كلاهما يثبت في اصول الفقه هذا ويمكن ان
نقرر الدليل الثاني بمثل ما ذكره القوم في نظائره بان الاجماع المنقول حجة اصل من الاصول ومدرك كلي
من المدارك الشرعية فلا يثبت بمثل خبر الواحد بعد بالامور الظنية بقرينة قوله بل القاطع والجواب
عنه ان نظائره من الاصول والمدارك الجلية كالكتاب والسنة واصل البراءة والاستصحاب تثبت
بالامور الظنية والسر انسداد باب القطع وبقاء التكليف وانحصار المدارك بامثالها وان سلمنا

اعتبار
الاحتياج الى القطع في الحكم في نسبته الى القطع فانه لو لم ناخذ بمثلها فلا بد ان نرجع اليه من التكليف
والخروج عن الدين او الاخذ بالموهوم وما ليس معتبرا شرعا وعقلا ولو سلمنا ان يكون بالقاطع به
بلا واسطة فلزوم الخروج عن الدين كما ذكرناه ووجود السيرة ومحصل الاجماع اذ قد اشتهر في الباب
ثم قد يتخيل فيهما شبهات الاولى ان المعتبر من الخبر ما استند الى الحس اللهم الا الحدس ولا استبعاد
والخبر بالاجماع خبره من القسم الثاني لنعرفه بمقالة من لا نعرف بمقالة من يعرف وصدوره مذهب
القوم من الرئيس وغير ذلك مع ان المدار على الكشف وله طرق مختلفة فكيف يعتمد عليه والجواب
عنهما ان المعتبر في الخبر الاعتقاد مع الطمأنينة واقتضاء القطع كالاذان وصوت الغراب في بيت مريض و
احضار التابوت وتشييع المؤمنين وعدة زوجته وتقسيم امواله وامثال ذلك فيقطع بموته
ثم يخبر عنه يعتبر هذا الخبر وكذا الخبر بسخاوة زيد وشجاعة عمرو اذا راى اثارهما واحدا بعد واحد حتى
قطع بهما وهنا لولا وجود الاتفاق لعسر بحسب العادات عدم نقل الخلاف فيما اعد له الكتب و
عدم اطلاع المشايخ المهرة فيما يحكون عدم الخلاف فيه فربما يعلم انه مقالة الكل ولا كلام في اعتبار مثله
بما لا يرجع الى الحس كالاخبار بالايمان والفسوق والشجاعة والكرم وغيرها من الملكات فلم لا تعول
على الاخبار بما يدركه العقل من دون توسط الحس واختلاف طرق الكشف مما لا يحكم التامل بل
هذه اثار يستكشف لنا قول منها قول المعصوم ولم يثبت لنا فسادها بل المدار على علم المخبر في الخبر
الثانية ان لا اعتبار في الخبر بالظن فاذا استبعد وقوعه رفع اعتباره لبعد اتفاق العلماء في الاعصار
والامصار على امر والجواب عنها بان هذا مجرد استبعاد ناش عن الكسل وشبهة في مصادمة الضرورة
كما ذكرنا في المحصل وقد رأ الجلال فيه من حصوله في الحرف والصنائع وسائر العلوم والعلوم العادية و
بالجملة حصول الظن من المنقول بديهي ووجداني وجميع الاحكام محتاج في الاتمام الى انواع من الاجماع ولا
يكتفى بالاخبار فيها تم الثالثة اطلاق العلماء كثيرا اسم الاجماع على الشهرة كما في المقبولة خذ بما اشتهر بين
اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ولذا كثرت حكاية الاجماع مع وجود المخالف وكثيرا ما يخالف الحاكي
لنفسه في الحكم وكثيرا ما يحكي الخلاف ويحكي غيره الاجماع على خلافه بل نفسه في غير الكتاب بل في الكتاب
في موضع آخر يدعي الاجماع على خلاف ما ادعى الاجماع عليه فلا تعويل على المحكي والجواب عنها بان للعلماء
اصطلاح في الاجماع ولسنا امارتهم غير اصطلاح الخصم من عدم قرينة نسبة تدليس العلماء الاتقياء
الاصفياء ومكانتهم ارفع وشانهم اعلى ونفيا هم الخطهم مع انهم يحتجون بمثل الاجماع ولا يستدلون
بالشهرة بل لا يقولون بحجيته بل يقولون بعدم حجيته كالشهيد وجود الخلاف على تاويلهم في وجود

تمام

المخالف غير مضر للاجماع اما العدم اعتنائهم بخروج معلوم النسب او لان الانتساب الى الرئيس لا يلازم عن
مخالفة الشاذ او لا ستقرار الاجماع قبل المخالف او بطلان المخالف واتكاله على ما ليس بحجة كابن الجنيد
على القياس او على حجة مرجوحة والعمدة في تحصيل الاجماع بطون الادلة وعمل الطائفة والمراد بها
في الخبر اعني الخبر المشهور او الاجماع بقرينة الدليل من التعليل مع ان المصطلح المصرح به عند العلماء
لا يلزم سواء فقد مادة وجود الخبر وكم من اصطلاح حديث لا يوافق اللفظ القديم اما مخالفة الحاكي نفس
اجماعه فربما يكون قبل تحصيل الاجماع او الظهور خطائه عليه وهو ليس بمعصوم كما يتفق كثيرا
لارباب العقول المعتبر عند القطع في المعقولات او لتغير رأيه في طرق تحصيل الاجماع او كون الحكم مندرجا
تحت قاعدة اجماعية عنده فيظهر خطائه في الاندراج وتصادم الاجماع نادر جدا مع ان في اصل
التصادم كثيرا مساغ للتاويل وله فيه هنا هذا دليل مثلا الشيخ يدعي الاجماع على الاخذ بالقرعة
في ميراث الخنثى والسيد وابن ادريس كالمفيد ادعوا الاجماع على الرجوع الى الاضلاع فيجوز ان
يكون ادعاء الشيخ على ان القرعة لكل امر مشكل وادعى الشيخ الاجماع على قبول الخبر الواحد والسيد
الاجماع على رده ومراد السيد بالخبر الواحد هو الشاذ النادر والغرض عنه عند الاصحاب كما يظهر
من عبارة الشيخ ومن عبارة السيد في رسائله الاخر ويشهد عليه فقد التواتر في كل مسئلة
مسئلة واحتجاجه في كتبه بالخبر الواحد وايضا كان للمصادمة في الاخبار لا يوجب الاعراض فكذا في
البناء بالاجماع فان الاول خبر حسي قولي او فعلي او تقريري والثاني بناء قطعي والبداء فيه غالبا
احد الثلثة وبالجملة الاجماع المنقول كالخبر المقبول فكما ان تعارض الخبرين ممكن فكذا التعارض للاجماعين
المحكيين بل تطرق الخلل في الخبر اكثر واقوى سندا ومتنا لكون الخبر غالبا لمنيا مختلفة بوهم الكذب والتقية
والاقرار والتدريج وسهو النساخ والتقطيع وخفاء القرائن وتغير الاصطلاح والخلل والرواة من حيث الضعف
والاشتراك وخفاء الاحوال واختلاف فهم الحال والاحوال وفي غير العدالة والاخبار بخلاف الاجماع فانه
صدر عن صدر فقيه ورع مشتهر متواتر الحال بالشيوع كتابه ومقطوع بتصنيفه غالبا وقد ثر وسائط
وايضا الخبر بمجرد سماع من سماع والاجماع عن جهد واجتهاد وتتبع وتنقيد وتشمير جهد رفع عنده النزاع وكان
في الخبرين المتعارضين ترجيح احدهما مع الامكان والتخيير والتساقط مع التكافؤ فكذلك في الاجماع المحكي فتدبر
الخلاف فطرقهم في الاجماع فان قلت فعلى هذا فكيف يعتمد على الاجماع فلعل ما ادعاه كان باطلا عند الحاكي لم
قلت الاجماع المعتبر عند الكل الحاصل لهم اجماع الكل والاتفاق الكاشف فلا اجماع الا بهذه الطريقة والشيخ
لا يقول بانحصار الاجماع في وجه الظهور على الامام عند انحصار الطريق اشهر واكثر وعندنا اطلاق لفظ

الاجماع ينصرف اليه فانه ينصرف الى الكامل الشائع وايضا لفظ الاجماع اصطلاح فيه فلا بد ان يعبر بغيره بغيره
وايضا نقل الاجماع للاعتماد فلا بد ان يشير الى ما اراد من نوع خاص عنه وعنده فان لم يشر يدل على كون مراده المطلق
وليفهم ان يذكر دليلا يشفع الكل ثم وايضا الالفاظ الواردة من الشيخ وغيره من القدماء والمتاخرين ايضا
على اجماع الكل لما في ظهورهم قولهم اتفقت الامامية واتفقت الفرقة واتفقت الكلمة وهكذا كذا الاجماع
الفرقة وهكذا كذا وفاقا ومن غير خلاف ولا خلاف فيه وعندنا الجمع الاصحاب على كذا ولا بين ال
العلماء على كذا واستمرت الطريقة على كذا او امثال ذلك مما يفهم منه الاتفاق والاجماع المطلق فلا تغفل
عنه فانه نافع جدا في دفع الشبهة وامر واقعي يكشف عن الواقع عندهم وقد ذكر بعض من تاخر شبهات
واهية آخر منها اعتبار بعض العلماء الاجماع الظني ومعلوم انه ليس بحجة عندنا وهذا كالعلامة في بيان
الاجماع المركب حيث قال ويكون ذلك اجماعا مستنبطا كاستنباط الخصم دخول المعصوم في اتحاد الطريق
ومنها ان الاجماع ضعيف لا يفيد ظنا فضلا عن العلم لضعف الادلة الدالة عليه كدليل الشيخ والمحقق
ومنها ان بعض العلماء يعتبر الاجماع مع قيام الدليل العقلي فيجوز ان يكون مدرك الجميع ذلك لا كلام المعصوم
كما في وجوب المقدمة اذا كان سببا فانه ليس بتوقيفي كي يعلم بالاتفاق عليه دخول المعصوم بل هو مما
يحكم به العقل فاستدلوا عليه به وكذا كل ما ليس بتوقيفي فان اجماعهم في مثله لا يكشف عن قول
الامام والجواب عن الاول ان المراد ان كان شائبة الاتهام باطلا فهم اسم الحجة على ما ليس بحجة او نوعه
المختلف فيه على المتفق عليه في شدة عدالتهم وورعهم وعلو مكانتهم وما يحصل من طورهم وعاداتهم
يأبى عن ذلك وان كان لتجويز الخطاء في ذلك فهذا منقوض بالاخبار وايضا لا بد للناقل من ذكر ما يميزه بين
الظن والقطع منه ولذا يقولون الاجماع عليه ظاهرا او لم يعرف فيه خلاف وليس فيه خلاف يعرف وهذا
اجماعي ظاهرا او امثال ذلك ومرادنا العلامة من الاجماع المستنبط ليس هو الظني بل المستخرج والمحصل و
المستكشف عن مصادره ومصادره ولنا نقل اتحاد الطريق فان علم من قطع العقل او القطع بالنص الدال عليه
كاية اولي الارحام بالنسبة الى العم والخالة فان دلالته عليهما على حد سواء فلا مجال للبحث وان كان بمجرد القياس
فيرفشان علمائنا رضوان الله عليهم ارفع من امثال ذلك فتدبره فاتحاد الطريق طريق الى العلم باتحادهم فهذا
استنباط مقطوع به في انا قد نجمع على عدم الفصل وان لم ينص احد على المنع ولا بدع في استنباط المجهول من
المعلوم واستنباط حكم العلماء قطعا بما وضع طريقه في الاتحاد وفي دليل لا يجوز في العادات خلافه على المجتهد
لكن ان وقع النص عن الجميع لا يسمى اجماعا مستنبطا وان لم يقع منهم نص يعتمد به مع وضوح حكمهم به انا هم
توجهوا اليه فيسمى مستنبطا فان قلت على هذا مدار الحجة على النص دون الاتفاق المستنبط قلت الاجماع في

طريق يستتبع العلم بمقالة المعصوم ولو فرض تحقق الخلاف هنا فالحق في مقالة المعصوم وينفع هذا الترجيح و
يؤيد الدليل وعن الثالث بأنا لم نجد ما نسب إلى العلماء وهم يعتبرون الحد القطع في تحصيل الإجماع ومدارهم
عليه كما يصرحون به سيما المحقق بل الأمر في الخلاف والمعتبر على خلاف ما ذكر قال الشيخ في بحث انعقاد الجمعة
مسئلة لا على رواية أبي حنيفة بأصالة عدم الانعقاد وبإجماع الفرقة وذكر نص عن الجعفرية وأيضاً فإن إجماع
فإن من عهد النبي صلى الله عليه وآله إلى وقتنا هذا ما قام الجمعة إلا الخلفاء والأمراء فعلم أن ذلك إجماع الأعصار انتهى فغرض
الشيخ إثبات ما عليه الأصحاب والتوسل العامة فتمسك أولاً بالأصل وثانياً بالنص وثالثاً لإثبات الإجماع
والمحقق بعد أن شرط السلطان العادل أو نائبه ونسب ذلك إلى علمائنا قال ومعتمدنا فعل النبي صلى الله عليه وآله والتلبيس
هذا قياساً بل استدلالاً بالعمل المستمر في الأعصار فخالفه خرق الإجماع ويؤيد ذلك ما روي عن أهل
البيت من طرق شتى ما نقله ابن مسلم ورد على الشافعي بالإجماع ثم أيده بالأخبار وأما ما ليس بتوقيفي فإن كان
مما له دخل في الشرع فإجماع الأمة واتفاقهم كاشف عن مقالة المعصوم فإنك إذا علمت قول كل الأمة
علمت قول الإمام سواء كان الدليل المذكور للعلم إجماعاً نقلياً أو عقلياً وبالجملة الإجماع بما أنه قطعي التناول عن
المعصوم فيشمله أدلة البناء والخبر فهو حجة كالخبر المعتبر وليعلم هو إنشاء عادة عن قول أو فعل أو تقرير عن
المعصوم عادة للمعرفة من أن الحكم من العلماء الأتقياء والمحدثين والرواة التابعين لأهل العصمة فتوى وعملاً
لا ينشأ إلا عن المعصوم كما تقدم فهو خبر قطعي حكى مضمونه خبر قطعي قولهم ثم **حقيقة** الشهرة
اتفاق كلمة الأكثر من غير كشف عن مقالة المعصوم والمشهور عدم حجيتها لأنها إن كانت تكون إجماعاً أو لم يكن
إجماعاً ولذا لو كانت حجة لم تكن حجة قال وحكى الشهيد عن بعض أصحابنا اعتبارها وعن صاحب المعالم الميل
إلى اعتبارها وقد بعد أن حكى عن الذكرى الحكم بحصول قوة الظن بها على الإطلاق وبيان الشهرة شهرتان شهرة
قبل من الشيخ وأخرى بعده وحصول قوة الظن بالأولى دون الثانية لاتباع أكثر العلماء بعد الشيخ حسن ظنهم
به وحكم في الدليل الرابع بحجية كل ظن وهذا يعم مسألة الإجماع غريب ودعوى تقليد العلماء الشيخ اجتراء بل افتراء
فإن مدارسهم على بذل الجهد والجد وبحث بين النقل والفحص والتنقير وترك التقليد وخالفهم للشيخ أكثر من خالف
القدماء بعضهم بعضاً مع أن قول الشيخ في جل من المسائل مختلفة في قول من أقوال [illegible] والعلماء يحكون حرمة
التقليد فكيف يعملون به مع ورعهم وشدة تقواهم وما ظهر من كتبهم أن مدارسهم على اتباع الدليل الأقوى
عندهم اطلع الشيخ عليه أم لا وقالوا أو ضعف حجة المتمسكين بالشهرة أمور منها أن انسداد باب العلم وبقاء
التكليف قضيا بحجية كل ظن إلا ما خرج بالدليل كالقياس ولم يقم دليل على منع الشهرة ومنها ما استفيض من الأمر
بالأخذ بما اشتهر بين أصحابك وترك الشاذ الذي ليس بمشهور وما ورد من قولهم عليكم بالسواد الأعظم وأن

يد الله

يد الله على الجماعة والزموا السواد الأعظم وأمثال ذلك وأن الشاذ من الناس للشيطان كما أن الشاذ من الغنم
للذئب ومنها أنها أقوى من الخبر الواحد لحجيتها بطريق أولى مؤيداً بأن ليس بينها وبين القطع إلا درجة واحدة
من انضمام مثل واحد واثنين ومنها اتفاق الكلمة على الاستدلال بالخبر الضعيف المؤيد بالشهرة والجواب
ليس بحجة إذ الخبر خبر العدل فلم يبق إلا حجية الشهرة ولا يعقل انضمام الشهرة واجيباً فلا يمنع انسداد باب
العلم لتحققه في الضروريات ومواقع الإجماع ونصوص الآيات والروايات فإن سلك في العمليات ظاهر الكتاب
والسنة والأصول العقلية كالأمور النقلية فإن العمل بها قطعي ووجوب التمسك بها يقيني معلوم لنا
سد باب أكثر الأحكام واعتبار القطع أولاً فقول الحس والتجربة إنياد وأحكام الشرع يتبعها ويطابقها
فالحكم الواقعي عند العدلية والإمامية والشرعي ينطبق عليه ونحن مكلفون بالواقع والعلم إما كاشف عنه
أو قائم مقامه لعدم التوسل به بدونه وعند سد باب العلم وبقاء التكليف يقوم مقامه الظن المنتهى
إلى القطع وبعبارة أخرى الظن المخصوص المعتبر فإن العمل بالظن حرام بالعقل والنقل المتظافر في الكتاب و
السنة خرج عنه الظن المخصوص وبقي الباقي وأيضاً العمل بالتقليد يخرج ما خرج المقلد وبقي أمر المجتهد على ما كان
عليه من المنع والظن المعتبر المخصوص ما له مستند ودليل كالظن المتعلق بالكتاب والسنة لقيام الأدلة على
اعتبارهما من لزوم الخروج عن الدين ومن الإجماع القطعي والسيرة المتبعة والأدلة العقلية بخلاف الشهرة
فإن السيرة على خلافه ولا شيء يعتد به من النقل لحجيته ويجيء الجواب عن الأخبار السالفة مع أن الكتاب و
السنة طريق إلى الواقع بخلاف تقليد غير المعصوم فادعاء أن المشهور في الأغلب ينطبق على الواقع وطريق إليه
قلت رب مشهور لا أصل له والمشهور أن المشهور غير معتبر ثم وارد عليه ورد النهي عن غير علم و
العامل دون حجة والشهرة من حيث هي ليس بحجة مع إعراض الأصحاب عنه ومنع ورعهم عن الفتوى من
غير دليل وأحد يوجب عدم تعمدهم للكذب لا عدم اشتباههم فرب دليل المشهور لا يدل على المدعى
فتدبر فلو كان الشهرة حجة لم يكن الشهرة حجة لأن الشهرة حاصلة بأن الشهرة ليست بحجة وعن
الثاني بأن أقصى ما في الروايات من حجية الشهرة لأحد الخبرين على الآخر كسائر المرجحات لا أنها حجة كالخبر
التقريب ما من الأمر بملازمة الجماعة والمنع عن اتباع الشذوذ [illegible] ما في الجماعة
[illegible] لا يحصل اتباع المشهور في ترك المشهور وعن الثالث بأنه قياس بالأولوية ظنية عقلية غير معتبرة في
الفروع فضلاً عن الأصول مع أن خبر الواحد أسبق عقلاً لتقليد أهل العصمة ولا أدلة الدالة على حجية [illegible]
الشهرة والاستدلال بالخبر الضعيف فباعتبار كونه بناء عمله به بعد التبين لقوله إن جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا لا باعتبار الشهرة من حيث هي وفرق بين كون الشيء مبيناً لصدق الدليل الحق وبينه دليلاً [illegible]

حقيقة

الإعلام هنا أدلة ضعيفة لا عبارة الشهرة أو الشهرة في الخبر أو شهرة مع الخبر ولا [illegible] رجوع الأمر إلى ما [illegible] المتفردة
في الباب والله أعلم بالصواب

باب السنة

وفيه حقائق **حقيقة** قد تقرر في محله أن الأنبياء
والأوصياء وأوصياءهم عندنا معصومون من الخطاء والذنوب كبيرة أو صغيرة قبل البعث كعمد أو سهواً
حتى يتم بهم الحجة ويظهر الحجة ولا يسقطوا عن الأعين ولا يرتفع بهم الثقة ولا ينقض الغرض عنهم ويتوكل إليهم
النفوس وتترك أمر دينهم ودنياهم بيدهم ولا تنفر عن كلامهم الطباع ولا تمج قولهم الأسماع ويهلك من
هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة فينالوا عهد الله من غير ظلم ولم يحكموا بغير ما أنزل الله عن عمد و
خطاء أو سهو ويكونوا عباداً مخلصين فلا يغويهم الشيطان ويكونوا في بلدين لساحة القرب وبساط
الرب وحملاً لأن يفاض عليهم ويفيضوا على الناس ومن كان كذلك يكون ما صدر عنه في التكليف للعباد حجة
عليهم قولاً وفعلاً وكتباً وتقريراً وبالجملة كل ما جعل علماً منصوباً ودالاً ودليلاً للحكم الشرعي ويسمى هذه الطريقة
سنة فإنها في اللغة الطريقة والعادة قال الهذلي فلا تجزعن من سنة أنت سرتها فأول راض سنة من يسيرها
وقد يطلق على ما ثبت بوضع النبي صلى الله عليه وآله والمراد بها في المقام كل ما كان له دخل في بيان الشريعة من كلام المعصوم أو فعله أو
تقريره أو حكاية شيء من ذلك وحكاية الله لا تخرج منه الأفعال العادية [illegible] ودخل فيه الأحاديث القدسية
على وجه فإنها ما يحكى كلام الله ثم من غير إعجاز [illegible] وربما قيل حكاية القديم الكلام القدسي سنة وحكاية
هذه الحكاية حديث ودخل أيضاً أقوال الأنبياء والملائكة والزهراء الطاهرة وأوصياء الأنبياء وقد تسمى السنة
حديثاً وخبراً وهو في الاصطلاح أعم منها والحديث في اللغة يطلق على الكلام قال الشاعر وحديثها كالقطر يسمعها
راعي ويطلق على خلاف القديم وفي الاصطلاح حكاية أحد الأمور الثلاثة وقيل الأنسب بقواعد الشيخ عدم
دخول أصل كلام المعصوم في الحديث لأن أغلبه الأمر والنهي بخلاف حكايته فإنها أخبار وأيضاً نفس الكلام
المسموع متن ومتن الحديث مغاير لنفسه وفي بعض مقالاته تأمل والخبر في اللغة النبأ أي الإخبار و
الأمر المخبر به وفي الاصطلاح مرادف الحديث وعند أهل العربية ما يقابل الإنشاء وهما من صفة الألفاظ عندهم
أي الكلام الإنشائي والخبري وقد يكون من صفة المتكلم أي إيجاد الكلام الإنشائي أو الخبري ليس بحجة حقيقة بل
يشبه بحقيقة التبادر في اللفظ وعدم التبادر في النفس ففيه تجوز شائع قولاً وتجربة العيان ما القلب
كاتم وقد عرف الخبر اللفظي بأنه ما احتمل الصدق والكذب والمراد من الصدق مطابقة الكلام للواقع والكذب
بخلافه فلا دور أو المراد بالخبر في الحد الإعلام أو المراد في التعريف صدق المتكلم لا الكلام والتصديق والتكذيب
في المدح والذم والتعجب يتعلق بما يشعر به الإنشاء من الخبر فإن مثل هذه الإنشاءات يشعر بخبرين أحدهما
ثبوت متعلق الإنشاء في الخارج كالجودة للممدوح والأمر العجيب للمتعجب منه والثاني اعتقاد المتكلم لذلك

يرجع

يرجع غالباً إلى الأول وعليه دل الثاني كما في قوله تعالى والله يشهد إن المنافقين لكاذبون ولا يصح كذبت ما مدحت أو
ما ذممت وقيل في حد الخبر بأنه ما كان لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه بخلاف الإنشاء فإن الكلام [illegible]
عن نسبة تامة ويسمى ذهنية لقيامها في الذهن عند الملاحظة وقد يكون هذه بين الطرفين في الخارج
وهو تعلق الثبوت والنفي وهذا التعلق الخارجي يسمى نسبة ومعنى كونها خارجية أن منشأ انتزاعها أمر جار
في الخارج ظرف لها لنفسها لا لوجودها لأن النسب من الأمور الاعتبارية والنسبة الخارجية والذهنية
بينهما فرق اعتباري من وجه وحقيقي من وجه آخر فإن قلت لمثل ما أحسن زيداً ونعم الرجل وبئس الرجل
خارج تطابقه أو لا تطابقه وتعلق الإنشاء بالإثبات والنفي ثابت في الواقع مع قطع النظر عن اللفظ بل
سائر أنواع الطلب كذلك فيما عدا العقود والإيقاعات أقصى في المقام أنه لم يقصد بالخطاب الإخبار
عنها لكن تعلق تعلق التعجب مثلاً بنسبتها فكانت الإشارة إليها بمنزلة دلالة اللفظ على النسبة كما في عجبت
من قيام زيد وربما نقول بأن في التعجب أموراً ما يدل عليه الخطاب صريحاً فإن القائل بنحو ما أحسن
زيداً قد يكون في الواقع متعجباً فيطابق اللفظ ما عنده وقد لا يكون فيخالفه واقتران هذه الصيغ تذكر للعلاقة
بما في النفس فإن المعنى الإنشائي بحصله النفس أولاً ثم يتبعه آثاره في الجوارح قلت المراد بالنسبة في الحد
هي التامة التي صار الكلام بها كلاماً وليس المعنى الإنشائي المذكور كذلك فإنه أمر متعلق بما اشتمل على النسبة
وصيغته لم توضع للدلالة على ثبوته في النفس ونسبتها إليها ليكون ما في النفس خارجها لما يفهم منه وإنما
جعلت الصيغة آلة لإيقاعه كالسكين للقطع فإذا وقع وإنشاء علم عادة ثبوته للنفس فإن الغرض إيجاد المدح
في الخارج في مثل نعم الرجل زيد لا الإعلام بأنه عندي ممدوح والإخبار بوقوع اعتقاد المدح في المتكلم
أو الإعلام بأنه في الواقع متصف بالوصف الجميل بل المراد مدحه وهذا يشعر بخبرين كما قلناه الأول النسبة
المدح بالجميل والثاني اعتقاد المتكلم ذلك واعتقاده به فلا يحتاج إلى التكلف في الفرق وتقييد الحد بكون
النسبة في الخارج على طبق الذهنية فإن ثبوت الحسن في الخارج من حيث هو وفي الذهن على وجه التعجب و
المدح أو التقييد بالإشعار بأنه إن أشعر بأن النسبة خارج فخبر وإلا فإنشاء مع أنهما فاسدان فإن
الأول لا يوجد في الخبر والثاني يوجد في الإنشاء أيضاً تذنيب اعلم أنه ربما يطلق النسبة على حكم النفس بأمر على
آخر إيجاباً أو سلباً وهو حقيقة ليست بنسبة إذ معناه التعلق والانتساب والحكم أمر [illegible] التعلق
والإذعان به والنسبة من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج والحكم من الأمور المتحققة في
الخارج إلا أن يريد بالنسبة مصدر نسب المتعدي أعني حكم الحاكم وإسناده أحد المفهومين إلى الآخر
لكن المعروف المتبادر من النسبة الانتساب والاتصاف ثم تعابير عن هذه النسبة بإيقاع النسبة

ويعبر عنه بالنسبة الخارجية لكنه هو ثبوت المحمول للموضوع في الخارج وانتفاؤه عنه وبايقاعها الحكم بذلك الثبوت
والانتفاء والتصديق بهما فيه ثم ان النسبة هو الحكم زعم ان المطابقة بينها وبين الخارج وقيل المطابق النسبة
الذهنية المفهومة من اللفظ دون الحكم لان ظاهر قولهم لنسبة كذا كون ما حمله مما يطلق عليه اسم النسبة الخبر
الخارجي والمفهوم من اللفظ والحكم النفسي واجتمعت الثلاثة في الخبر لكن معناه الذي وضع له هو الخارجي المتحد
باللفظ انطباقا دون الحكم فان زيد قائم لم يوضع الا للدلالة على ثبوت القيام لزيد في الخارج لا للدلالة على
حاكم بذلك وان جاء تبعا وهذا الثبوت من حيث كونه مفهوما من اللفظ مرتسما في الذهن يسمى نسبة الخبر
ونسبة ذهنية ويكون احدى طرفي التطابق ومن حيث انه في الخارج يسمى مخبر الخبر ومقصودا به والغرض اعلام
المخاطب به وهو طرف اخر للتطابق فكلام الشيخ عبد القاهر بان لا دلالة لوقوع النسبة بل يدل على حكم المخبر بالوقوع
حتى حكى بعض الاتفاق عليه واحتجوا بانه لو دل على الثبوت مثلا لما وقع شك في الخبر ولما تخلف المدلول ولزم
التناقض في الواقع ان اخبر بمتناقضين فمراده انه لا يستلزم ثبوته في الواقع ولا يدل دلالة خارجية كدلالة الدخان
على النار والحمى على المرض بل هذا حكم بان هذا في الخارج كذا لا حكم بان حكم كذا ولا حال له علامة لكونه في الخارج كذا
ولا اتصاف في الخارج والحكم بالحكم بلا اتصاف غير الحكم بالاتصاف فلم يعتبر المدلول الصدق وبان كون كذا في الواقع
والكذب محتمل عقلا لا دلالة وهو معنى قول الائمة وجماعة ان الخبر يدل على الصدق والكذب ليس بمدلول لم
تحول السيد الشريف في شرح المفتاح ان جمهور المحققين على ان الخبر مشتمل على الحكم المعبر عنه بالنسبة الذهنية
والصدق باعتبار المطابقة ولا يدل على الذهنية والذهنية تشعر بالخارجية فالخارج مدلول الخبر بالواسطة
انتهى باطل جدا لمخالفته لما قرره القوم وغير مقتضى التبادر ولا ينبغي الكلام عليه فان قال احد مات زيد فمراده
الاعلام بموت زيد في الخارج فقط لا الاعلام باني احكم بموت زيد ثم انه حال بمقتضى القاعدة باعتقاد المتكلم
وموجب لفهم المخاطب مدلوله فذلك اعتراض المحققين احد هذين تأويل الحق وان كان المراد ما قال الشريف
فاما افتراء عليهم او غلط في فهم كلامهم او خبط عظيم منهم فلا تغفل ثم اعلم ان صيغ العقود ان استعملت في
الاخبار اخبارا واذا استعملت في الايقاع فانشاء عند الاكثر وقيل اخبار عما في النفس وهو خلاف مقتضى التبادر
ولما يترتب عليه من الاحكام وتمام التحقيق في موضعه وعلى كونها انشاء فهل هي كسائر ادوات الانشاء لايقاع
معنى افرادي من البيع والعتق مثلا وتصويره بازائه كالعلم وادوات الاستفهام او انها لمعان مركبة ونسب
تامة خلاف فيهم قال سعد الدين معنى بعت حدوث البيع بهذا اللفظ ... منع التعليق في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق علقت الطلاق الواقع بهذا اللفظ على دخول الدار فيلزم تعليق الواقع بما لم يقع ثم اجاب بان
هذا اللفظ في صورة التعليق يحدث الطلاق بشرط ما علق عليه لا مطلقا وليس المراد ان اللفظ فاعل حقيقة

حتى لا يتصور الحدوث بعد انعدام الفاعل لكون اللفظ غير قار الذات انتهى والحق انك اذا قلت بعت فانت
منشئ لوقوع البيع ونسبته الى نفسك ونسبتها الى المخاطب وانشاء هذه النسبة يستلزم انشاء البيع
في الخارج ان وقع مع الشرط ورفع المانع لانك بالصيغة تنشئ البيع فحسب من دون نسبته الى
نفسك او غيرك ويجيء انتسابه الى نفسك تبعا كما في التعجب كالاستفهام والمقصود بالذات وان
كان ايقاع البيع نسبته الى الموقع لكن الاول ليس بصرافته ومن دون انتسابه الى نفسه ولذا يقع عليه
الاشهاد والتسجيل ويقبل الدعوى والانكار ويقال انك بعت ويقول اني بعت وكالة او اصالة او غفلة
او فضولا فتبصر فيه جدا فانه مع وضوحه دقيق وكم من قدم زلت ثم المعروف ان الصدق والجلي في الخبر
مطابقة الحكم للواقع اي الخارج والكذب مخالفته له للتبادر وللاجماع على ان الكافر اذا قال الاسلام حق
يحكم بصدقه واذا قال بخلافه يحكم بكذبه وعند النظام عبارة عن مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق
الواقع كقول الحكيم العالم قديم وكذا الكذب مخالفته له وان طابق الواقع كقول الحكيم العالم حادث فبينه
وبين الاول عموم من وجه لاجتماعهما في اخبار المسلم بحدوث العالم وافتراق الاول في اخبار الحكيم به و
انفراد الثاني بقدمه والاعتقاد يعم الظن الذي يحتمل معه النقيض والعلم الذي لا يحتمله ويطابق الواقع و
الجهل المركب الذي لا يحتمله ولا يطابق والمشهور الذي يطمئن به النفس ويقبل التشكيك واحتج النظام
ومن وافقه بقوله تعالى ان المنافقين لكاذبون مع مطابقة حكمهم للواقع واجيبوا بان الشهادة
انشاء فلا يجوز التكذيب الى نفسه فيرجع الى ما تضمنه من الخبر وهو كونهم معتقدين للرسالة لظهور
دعوى الاعتقاد في مثل هذا الانشاء المتضمن خبرين احدهما دعوى وقوع متعلق الانشاء والثاني دعوى
اعتقاد المنشئ له ومرجع التكذيب هيهنا الى الثاني وربما يرجع الى الاول كالتكذيب للمادح كقول والله ما في
بنم الوالد ولو قلنا انه خبر او هو تكذيب لقولهم انك لرسول الله ليرجع التكذيب الى لازم الخبر من دعوى
اعتقاد المخبر به اذ الغرض من القاء الخبر الى العالم بمضمونه هو الاعلام بلازم الفائدة كما في قولهم انت
صنفت في الفقه وانت عالم بالقارئ فالتكذيب هنا على ما قاله النظام الى نفس الخبر وعلى المشهور الى ما
يستلزمه وقيل مرجع التكذيب الى تسمية هذا الخبر المجرد عن المواطأة شهادة او الى نفس الخبر المذكور على
زعمهم اي انكم على زعمكم لكاذبون وهما بعيدان لفظا ومعنى وقد اجيب بانهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم
من ادعائهم انه من صميم القلب او واحلا معنى لاستمرار لكون الجملة مضارعا او ان عادتهم الكذب فلا
يعتمد على شهادتهم او انهم كاذبون في اعتقادهم بانه غير واقع والجميع خلاف الظاهر وذهب الجاحظ الى ان الصدق
مطابقته للواقع والاعتقاد كليهما والكذب مخالفتهما فبين الصدق والكذب واسطتان او وسايط و

بملاحظة مطابقة احدهما ومخالفة الشك وعدم الشعور والاول اولى واستدل بقوله تعالى افترى على الله
كذبا ام به جنة حيث جعل الاخبار بحال الجنون قسيما للكذب فكان مغايرا له وليس الصدق لاعتقادهم
خلافه فثبت الواسطة وايضا المخبر عن اعتقاد اذا خالف الواقع لم يذم ولا يوصف بالكذب كما ان المخبر مع
اعتقاد الخلاف اذا طابق الواقع لم يوصف بالصدق فلا يستحق مدحا واجيب عن الاول بان الكذب
ضربان افتراء وهو عن عمد وجار على اللسان لا عن قصد اما بصدوره عن العاقل غفلة او عن
المجانين فترديدهم بين قسمي الكذب او ترديدهم بين الخبر وغيره لان كلام المجنون لا يعد خبرا كالنائم لعدم
الشعور فلا يعد خبرا اصلا وعن الثاني بان ميزان التصديق والتكذيب عند الناس العرض على الواقع
فالمطابقة صدقوه والا كذبوه والاعتقاد غير مطلع عندهم وتعلق الخبر عند ظهور المخالفة باخبار الغير او ظهور
الامارة او دلالة الدليل فلم يمنع توجه الانباء عن تعلق الاثبات كونه صادقا ومن القول بالفرق بين صدق
الخبر وصدق المخبر وبين كذبهما فيعتبر مطابقة الاعتقاد في الثاني دون الاول وليس النزاع في الاول بل الثاني
ولكن لا يليق لمن اخبر بالواقع وهو يعتقد خلافه انه صدق وان قيل ان هذا الخبر صادق وكذا لا يليق لمن اخبر
عن اعتقاد لاخبار جماعة او ظهور امارة يعتمد مثلها انه كذب وان قيل ان هذا الخبر كذب وفي
المسئلة قول رابع وهو ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد جميعا والكذب مخالفتهما او مخالفة احدهما
وربما نسب هذا الى النظام والحق التفصيل في نسبة الكذب والصدق الى الخبر والى المخبر ففي الاول الحق على
المشهور وفي المخبر مع النظام وهو مقتضى التبادر والصدق عرفا ويجري عليه الاحكام ويرتفع به الاشكالات
الموردة في المقام **حقيقة** الخبر ينقسم بحسب الواقع الى الصادق والكاذب مع قطع النظر عن تعلق العلم
به وينقسم باعتبار العلم الى معلوم الصدق اما بالضرورة كالمتواتر والواحد نصف الاثنين او بالنظر
كخبر النبي ص ومثل العالم حادث والى معلوم الكذب اما بالضرورة كالاخبار بان الواحد اكثر من اثنين او
بالنظر كالعالم قديم والى غير معلوم الصدق والكذب اما مظنون الصدق كخبر الصدوق الثقة او مظنون
الكذب كخبر الكذوب او مشكوك فيه كخبر مجهول الحال من مجهول الحال والاخر بعكسه او الاول فقط و
لا يعتد بظنه وينقسم باعتبار افادة العلم بكثرة المخبرين وعدم افادته لذلك الى متواتر واحاد فالمتواتر
المتواتر ما افاد العلم بسبب في كثرة المخبرين لا بسبب اخر كعصمة المخبر وقيام القرائن ومع استحالة
العادة تواطؤ جماعة على الكذب ولم يفد العلم لسبق شبهة او عصبية فلا اعتبار بتحديده به وبما
افاده العلم بنفسه لان العلم بالتواتر لا يحصل من نفس الخبر ومن اخذ الحد طمأنينة النفس فقد
اخطأ لانها منقوضة بخبر الثقة او شبهة بما لم يصل حد القطع وعرفه الاكثر بخبر جماعة يفيد بنفسه

القطع بصدقه وقيد بنفسه لخروج ما يفيد القطع بالقرائن الزائدة التي لا ينفك الخبر عنها عادة من الامور
الخارجية كالمحفوف بالقرائن او غير القرائن كالعلم الضروري والقرينة اما من جهة المخبر كاتصافه
بالصدق والعدل والامانة او السامع كخلوه عن الشبهة والعناد والانكار والاصرار او المخبر عنه كقرب
وقوعه واثر تحققه بمقتضى طبيعته او نفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة عليه ويرد على المشهور ان
مقتضى اشتراطهم تعدد المخبرين حدا يؤمن به تواطؤهم على الكذب عادة مدخلية الكثرة بحيث لولاه
لم يحصل العلم والعلم منوط به والتقييد بنفسه لخروج المعلوم بالقرينة الخارجة عن لوازم الخبر ومقتضى
مدخلية خصوصيات الخبر في حصول العلم وكون الدلالة عليه دون العدد عدم اعتبار الكثرة من حيث
حد استحالة معه الكذب بل ان حصل العلم باخبار عديد متصف بالصدق ويقرب وقوعه وميل
السامع اليه لا بد ان يكون متواترا وهم لا يقولون به لاعتبارهم الكثرة الموجبة للعلم فحدهم غير مطرد
فالمبنى الصحيح للتواتر انه خبر جماعة تؤمن تواطؤهم على الكذب ويفيد كثرتهم عليه العلم به ثم وليس
للكثرة الموجبة للعلم حد على المشهور بل يختلف بحسب الخبر والمخبر عنه والمخبر به والمخبر من حيث
الخفاء والجلاء والهيئات المقربة والمبعدة وميل السامع وجودا وعدما والوثوق وعدمه والقرب
والبعد فربما نقطع باخبار خمسين وربما لا يحصل العلم بمائتين وقيل عدده سبعون وقيل عشرون
وقيل اثنا عشر وقيل خمسة والجميع واهية مخالفة للوجدان ولا يشترط عدالة المخبرين نعم قد يختلف
اهل التواتر عددا بحسب الاتصاف بالوثوق وغيره ثم ما اتفقت عليه الكثرة ان كان هو اللفظ فالتواتر
لفظي وان كان المعنى واختلف اللفظ فيه فمعنوي كالاخبار في معاجز النبي ص وماثر الوصي ع وشجاعة
الوصي فان كل واقعة منها ان لم يتواتر لكن القدر المشترك بينها قد تواتر والتوضيح ان التواتر يتصور
على وجوه الاول باللفظ الواحد سواء كان تمام الحديث مثل حديث انما الاعمال بالنيات او بعضه مثل
فقرة من كنت مولاه فعلي مولاه الثاني بلفظين مترادفين مثل الهر طاهر والسنور ليس بنجس الثالث
ان يتواتر بدلالة ... معنى ومطلوب مستقل بعضها منطوق وبعضها مفهوما مثل نجاسة الماء
القليل بالملاقاة مثل ما ينقص عن الكر واذا كان الماء قدر كر ... الماء القليل واذا كان بقدر قلتين
او اكثر من راوية الرابع ان يتواتر بدلالة تضمنية على شيء مع اختلافها بان يكون المدلول التضمني قدرا
مشتركا بين تلك الاحاد كما يخبر احد بان زيدا ضرب عمرا والاخر ضرب بكرا وهكذا مع وحدة الواقعة
كما في حرمان الزوجة عن الميراث الخامس ان يتواتر بالالتزام مثل النهي عن التوضي بالماء الملاقي للعذرة
وعن الشرب منه وولغ الكلب وعن الاغتسال اذا دخله الناصب والنهي عن الوضوء واشباهه يدل بالالتزام على

التجانسة ولا يلزم ان يدل كل واحد على المطلوب بل المجموع كدلالة شجاعة علي ع وجود حاتم وغيرهما من الافعال الدالة
على الملكات النفسانية بمجموعها لا بكل واحد فلا يشترط في المتواتر المعنوي ان يذكر فضلا عن ان تستند الى الحس
واعلم انه اذا تعددت الطبقات لم يتواتر على الاطلاق الا بتحقق افادة العلم بكثرة المخبرين في جميع الطبقات فان
انحصر في طبقة انحصر التواتر فيها ولا يتبع المتواتر عن مصادره ولا يفيد فائدة تم وطريقه ان يخبر اهل التواتر
باخبار المتواتر وهكذا الى المتواتر عند المطلوب فان ادى العلم عادة دون التواتر كالاثنين او الثلثة فهو من
الاحاد العلمية بالقرائن او غيرها ثم لو اطلع على التواتر السابق ولو بالقرائن ربما يتبين متواترا اصطلاحا و
المتواتر في الاخبار الشرعية لفظا قليل جدا في نحو من زماننا وقد عد منه حديث انما الاعمال بالنيات لكثرة من
يرويه وقد انكر ذلك جماعة لشيوع هذا بعد تدوين الكتب وعد منه رواية من كذب علي فليتبوا مقعده
من النار حيث رواها اربعون وقيل ستون عنه ع ولم يبلغ العدد الذي يفيد الآحاد والمتواتر المعنوي في اخبارنا
كثير جدا اصلا وفرعا عبادة او معاملة ومعرفة تواتر الطبقات في بعضها تواتري وفي البعض حدسي كالجميع
وفي البعض بالقرائن قال المرتضى طريق العلم باتفاق الطبقات ان الامر لو لم يكن على ذلك لكان هذا الخبر مما
حدث وانتشر بعد فقد قوي بعد ما ضعف وكثرت رواته بعد قلتها لوجب ان يعلم المخالفون لرواته ذلك من
حالهم ويميزوه ويتعين لهم زمان حدوثه وتزيده فان العادة تقتضي بوجوب العلم بما ذكرناه فان كل مذهب
نشا من بعد يعلم ضرورة من حاله ويفرق بين زمان حدوثه وتزيده في العادة وبين ما تقدم واشتهر مثله
واعلم انه ربما يصل الخبر حد الشياع فيسمى شايعا وكثيرا ما يشتبه بالمتواتر والفرق بينهما لغة ان التواتر على
ما يعرف عند كثيرهم ان يجيء بالخبر واحد بعد واحد ومرة بعد مرة … في القاموس ولا يكون بين الاشياء الا
اذا وقع بينها فترة والشياع مطلق الانتشار ففي الصحاح والقاموس شاع يشيع ذاع وفشا ولذا يستعمل في
النسب والملك والوقف وامثالها اسم الشياع ويقال شاع ان هذا وقف ولا يقال تواتر لعدم الفترة والمجيء
شيئا فشيئا بخلاف موت الغائب مثل ان يتوالى الاخبار بموته ويحصل الشياع بالهلال ولا يقال تواترت
رؤيته نعم لو ان يجيء الخبر من بعيد والفرق بين التواتر والشياع اصطلاحا فقد عرفت ان المعتبر في التواتر
العلم واما الشياع فقيل هو اخبار جماعة يفيد الظن … وقيل انه ما يثمر العلم ويقاربه وقيل هو اخبار
جماعة يحصل به العلم او الظن حصول العلم لكان اخبارهم فيحصل التواتر الا ان يقال لحصول العلم بطريق
الانتشار من غير تدريج شياع وليس بمتواتر … وفي بعض المحققين بان معيار الشياع حصول الطمانينة
وهو فوق الاربعة ليتميز عن عدد الشهادة الشرعية السببية والفرق باعتبار العدالة في الشهادة دون
الشياع وظاهر اللغة والعرف اعتبار كثرة فيه تزيد على هذه المقادير بل لا يبعد اعتبار حصول العلم فيه

او في حجيته وكونه دليلا وجعل ما يثبت بالشياع في الدروس تسعة النسب والملك المطلق والوقف و
النكاح والموت والولاية والولاء والعتق والرق واضاف في القواعد اليها العزل والرضاع وتفرق الزوجين
والصدقات والجرح والتعديل والاسلام والكفر والرشد والسفه والحمل والولادة والوصاية والحرية
واللوث وتردد في الوقف العتق والغصب والاعسار وصرح الاصحاب بثبوت الهلال به والظاهر انه
لو لم يثبت به لضاع هذا الحق فان الوقف المتواتر الى الدهور لو لم يثبت بالشياع لضاع هذا الحق لعدم
قيام العدول عادة في تعاقب الدهور غالبا كما هو صيغة الوقف من واقفه واقراره بل يكفي حفره بالشيوع
وكونه سبيلا عندهم ومنقولا منهم وهكذا الكتبية الطلقية والاسلام وغيرهما ما يتمسك به بالقطع والضرورة
ان تنتهي الحكم من الائمة او الفرقة او اهل العرف حتى يستوي فيها العارف والجاهل والاول حيني والثلثة …
والثاني شرعي فان قلت هذه الضروريات في الصدر الاول ولعل الصدوق لم يكن بهذه المثابة فبعد توفر
الدواعي وشدة الحاجة وعموم البلوى وكثرة التصانيف والاطلاعات والتناسخ والتظافر وصار هكذا بما ظهر
من بعض العلماء ثم تكاثر فلا يكون كاشفا عن مقالة الرئيس قلت ما تضلل العلماء على اختلاف طرائقهم و
تباين عقايدهم وانتشر في العباد والبلاد واهل الفتوى والبوادي والسواد لا يمكن ان يصدر في البدء
من عالم او جم غفير عادة بل جرت العادة بظهور حدوثه ومحدثه ومن حدوثه وان خفي ذلك على السواد
لا يخفى على اهل الجد والاجتهاد فضرورية الحكم تدل على انه من صريح الحق ومجمع الكلمة الا ان يعرض واقعة عظيمة
فيشتبه الامر مثل … اليهود … ونحن اليوم نكشف عن مقالة رئيسهم بعد الفترة لا مقالة موسى
فتدبر واعلم ان العقلاء اتفقوا على ان المتواتر يمكن افادته العلم وما خالف الا منكر الوجدان ومنكر الحس
من البراهمة والسمنية فزعما عدم حصول العلم بالاخبار ولو انكروا النبوات ووقوع الوحي للانبياء وكل ذي
مسكة يجد القطع بالبلاد النائية والامم الخالية والاخبار الماضية ومشاهير الانبياء والعلماء ومعاريف
الحكماء والعرفاء وصنايع الملوك والوقائع … الحكماء والامراء وضحايا الشعراء والادباء ولا طريق الا
الاخبار كما يجد العلم بالمحسوسات بالوجدان ويميز بين الناقل والحسان وتجويز الكذب على كل واحد
واحد لا يستلزم التجويز على الجملة لان جواز الكذب على كل واحد انما هو فيما انفرد به لا حيث يجتمع الكل والعلم
ورد علينا من المجموع لا لكل واحد كما في حمل الحمل الثقيل وظفر العسكر الجليل وكثيرا ما يحصل التواتر في العلوم
والصنايع الا … وكفى العيان عن البيان وتواتر اليهود ثم تعدد استيصالهم بخت النصر قريب زمان عيسى
وما قالوا بامتناع اجتماع الخلق الكثير على شيء واحد عادة كالاكل طعام واحد في زمان واحد فاسد لوجود
الداعي فيما نحن فيه دون ما يضره وما قالوا بانه لو حصل العلم به لزم التناقض عند ثبوت نقيضه بالتواتر

فيجيء عالما في سوق واحد وقيل قد اشتبه العلم بالشياع والتواتر كما في زماننا في مثل رستم فانا لم نسمع بالتواتر من
اهل عصرنا بالتواتر ولا ممن نقلتهم متواترا عن متواتر بل علمنا من جهة اتفاق اهل العصر اما بالتصريح او بظهور
ان سكوتهم مبني على علمهم ببطلان هذا النقل مثل كثرة التداول بينهم وعدم وجود مخالف واحتمال رجوعه الى القطع في

حقيقة خبر الواحد ما لم يبلغ حد التواتر ولو في بعض الطبقات والقول بانه ما افاد الظن به منقوض
… عالم بفقد الله خارج عن الحد وايم بعض الاحاد على بسبب القرائن او القضية او القرينة وقيل هو ما لا يفيد
العلم بنفسه فيخرج عنه ما يفيد فان كثيرا ما يحصل العلم للحاضرين من الصحابة والتابعين وان قل هذا
بالنسبة الى امثالنا وبالجملة ان زاد عدده على الثلثة سمي مستفيضا ومحفوفا بقرائن يبلغ حد العلم
كان … ولكما اذا اخبرهم بموت انسان فسمعت الواعية ورأى النسا في تجهيزه واحضار السرير واعلام
الويل والبكاء واجتماع الشيعة ودفع السرير الى الدفن ثم قسمة امواله وتزويج نسوانه يعلم بذلك موتا علما
يقينيا وايضا اذا وافق الاصول والكتاب وخالف العامة وطابق فتوى الاصحاب يصل حد العلم فتم في وقلت
مهيدا المدارج القرائن قلت هذا خبر حصل العلم بمضمونه ولا شك انه متخلية على كان ولالة الكل على مضمونه
مع نسبة الافادة اليه بحوتها والقول بمنع حصول العلم موهون جدا والمراد حصول العلم عادة فالاحتمالات
التوهمية والعقلية لا تنافي العلم العادي ثم فيهما امور مخصوصة يجعل الخبر بمنزلة العلوم وان لم يبلغ العلم
حق عند من لا يعمل بخبر الواحد كالمرتضى ومن يحذو حذوه وهي اربعة ظاهر الكتاب او السنة المعلومة او
اجماع الفرقة او دليل العقل كاصل البراءة والاباحة وسمي القرائن الاربع فاذا طابق الخبر واحدا منها كان
صحيحا في حكم العلوم وهذا مراد الشيخ ومن وافقه بعلوية الاخبار المذكورة … الشيخ في العدة القرائن
الدالة على صحة مضمون الخبر اربعة الاول موافقة للادلة العقلية كالخبر الدال على الاباحة نحو على القول المختار
والثاني موافقة لنص الكتاب اما خصوصا او عموما او دليلا او فحوى الا ان يدل دليل يوجب العمل بخلاف
ذلك كالدال على التخصيص او تركه دليل الخطاب الثالث موافقة للسنة الرابع الاجماع فهذه القرائن كلها دليل
على صحة متضمنه وان جاز كون الخبر في نفسه كذبا ومتى تجرد الخبر عن هذه القرائن كان خبرا واحدا محضا
ثم ينظر فيه فان كان ما يخالف مضمونه من كتاب او سنة او اجماع وجب اطراحه وان لم يعرف فتوى الطائفة
فيه وكان هناك خبر يعارضه مما يجري مجراه وجب الترجيح وان لم يكن ما يخالفه وجب العمل به لان ذلك اجماع منهم
على نقله انتهى مرامه ملخصا او قريب منه ما في الاستبصار والسيد المرتضى والمحقق والشهيد واشباههم من
القول يعملون بما يوافق احد الامور الاربعة ولعل ذلك مسلم بينهم ويجيء ان اعراض المرتضى من خبر الواحد
ما هو الشائع المرضي عند الاصحاب الذي لا يوافقا حقا لا موضعا يعتبرون القرون باحدها وان لم يقترن الخبر

باحد الامور الاربعة دون المقرون باحدها وان لم يقترن الخبر باحد الامور الاربعة فالاصحاب مختلفون فيه فمنهم
من يوجب الاخذ ومنهم من يمنع واختلف كل منهما في ان الوجوب او المنع عقلا او شرعا واكثر الفقهاء و
المتكلمين على الايجاب بالدليل الشرعي وانه ليس في العقل ما يدل عليه وذهب بعض كالقفال وابن سريج وابي
الحسين البصري الى ان في العقل ما يدل عليه ايضا لوجوب دفع الضرر المظنون وان لم يؤخذ به لخلا كثير
من الوقايع عن الاحكام واجيبوا عن الاول بان الضرر يظن بترك الاخذ به لو لم يمنع الشارع عن الاخذ بمثله
كما يمنع الاخذ من الظن والتقليد والرأي والاستحسان وايضا هذا منقوض بالاخذ بمجرد قول من يدعي النبوة
من غير برهان وعن الثاني بمنع التعطيل بعد قيام الادلة باصل الاباحة عند عدم وجود الدليل على الحكم قال
المحقق العقل لابد من ان يؤخذ فيما يراد الاحتياج عليه بما يعود الى بالاشتات والاختلاف الكلي وفيه ان الخبر العدل
الثقة او المحفوف بما يفيد القطع لا يفضي الى الاختلال خصوصا على النمط الذي يسلكه اهل الاحتياط والجد
والتشمير مع رعاية ما استقامت عليه الطريقة المحقة فان في تركه بعد ذلك مظنة الضرر ولا مانع من ان
نتعبدنا الله باخبار الثقات او المحفوفة بما يسكن اليه النفوس حسبما استقامت عليه الطريقة المحقة فان
في تركه بعد ذلك مظنة الضرر ولا مانع من ان نتعبدنا الله باخبار الثقات طرائق العالم وجرت عادة اكثر
وهذا الخلاف بين اهل الخلاف واما اصحابنا فاتفقوا على جواز التعبد بخبر الواحد عقلا وحكي عن ابن قبة
القول بالامتناع تمسكا بتاديه ذلك الى تحريم الحلال وتحليل الحرام وتبديل الاحكام وايضا لو جاز التعبد به لجاز
الخبر عن المعصوم يجاب بالخبر عن الله والاول منقوض بالاحكام الظاهرية والموضوعات الصورية كالبيع في سوق
المسلمين والحكم لصاحب اليد وطهارة ما لم يرد فيه نجاسة ونحو ذلك بانا مكلفون بالله بعد ما بالعلم …
بقاء التكليف والثاني … باب وقوعه لغير الانبياء والمحدثين عقلا لعدم الصلاحية ونقلا لعدم الصلاح
واختلفوا في وقوع التعبد به شرعا فالمرتضى وابن ادريس وابن زهرة وابن البراج على عدم الوقوع وحكي ذلك
عن ظاهر المفيد واما الشيخ ومن تاخر عنه فعلى التعبد به ولعل هذا الخلاف نشا عن تاخر عصر ظهور الائمة ع
والاقرب عصرهم الى زمن الحاجة والقصد ومن كان طريقهم العمل باخبار الاحاد لكن مع التعدد والاعتقاد و
رفع المناقضة والفساد سواء وافقت احد الامور الاربعة ام لا الا ان يشذ بينهم خبر رفض واعرضوا عنه
ويعرف ما ذكرناه من تتبع فتاويهم واعمالهم وسيرهم قال العلامة اما الامامية فالاخبارية في قديم الزمان
لا يعولون في اصول الدين وفروعها الا على الاخبار الاحاد المروية عن الائمة ع واتفق الاصوليون على قبول
الخبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ونسبة الحاجبي الى الرافضة ترك العمل به
لكان المرتضى المعول عليه بين الشيعة المتشدد في الاصول كتبه ومسائله جملة مثل بغداد ونسبته صاحب

الواقفية المنع الى الشيخ والصدوق والمحقق غريب جدا لمخالفته لما يظهر من كتبهم فان وقع في كتبهم ما يوهم ذلك فلانهم
لم يعرفوا او ما كان خارجا عن الطريقة او كان شاذا امر فوضنا الا ما رواه اصحابنا ودونوا في كتبهم وعملوا عليه و
ما ادعيناه يظهر من رسائل المرتضى كالتبانيات ومن كتب الشيخ ومن التتبع من طريقهم ومجموع كلام الشيخ
في العدة وان اوهم ذلك اولا حيث نسب العمل الى المخالفين وابطل ما تعلقوا به لكن صرح بعد ذلك في مواطن
العمل به وحكى اتفاق الطائفة عليه وقال والذي اختاره من المذهب هو ان الخبر الواحد يجوز العمل به اذا كان
واردا من طريق اصحابنا وكان مرويا عن النبي ص او احد الائمة ع ولا طعن في روايته وكان سديدا في نقله ولا قرينة
على صحة مضمونه لانه ان كان قرينة كان الاعتبار بالقرينة ويوجب العلم ثم استدل بجواز العمل بالخبر المذكور
اولا بالاجماع وغيره وقال في بعض المواضع منها وان كان مما روته الفطحية والواقفية والناووسية واضرابهم
وليس هناك ما يخالفه ولا يعلم من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان الراوي متحرجا في روايته عن الكذب
موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اعتقاده ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل ابن بكير و
اخبار الواقفية مثل سماعة وعلي بن حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة
والطاطريون وغيرهم وقال لذلك الفاسق من الامامية اذا كان ثقة في روايته تقبل بل اوجب العمل بما يرويه
العامي الثقة عن الائمة بشرط عدم المخالف قال ولاجل ما قلناه عملت الطائفة برواية حفص بن غياث و
غياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وقال في الخبر المرسل يقبل مطلقا ان كان ممن لا يروي الا عن ثقة
والا يقبل بشرط عدم المعارض الصحيح لعمل الطائفة ثم المحقق بعد ان طعن على الناس بكونهم ما بين افراط و
تفريط واستصوب التوسط فما قبله الاصحاب او دلت القرائن على صحته عمل به وما اعرض عنه الاصحاب او شذ يجب
طرحه وصرح ايضا جماعة من الاصحاب المعول العمل بالخبر المقبول وقال في لسان الخواص خبر الواحد يستعمل في ثلث
معان احدها الشاذ النادر الذي لم يعمل به احد او عمل به النادر الثاني ما يقابل المأخوذ من الثقات المحفوظ
في الاصول المعمول به عند معظم جميع الطائفة والثالث ما يقابل المتواتر القطعي فالمراد به رئيس الطائفة و
نقل اجماع الشيعة على خلافه هو الاول لا غير كما يظهر من العدة وما انفرد المرتضى برده هو الثاني كما يظهر من
التبانيات واما الثالث فلم يتحقق من احد نفيه على الاطلاق انتهى احتج المنكر منا التعبد به شرعا بشيئين احدهما
دعوى الاجماع المحكي من المرتضى الثاني ان التعبد بما يعتبر فيما لم يستقل به العقل كما هنا لم يقع على خلاف
الاصل فان التكليف يتعبد به ولا يختص بالعبادات المخصوصة مضافا الى كون خبر الواحد مدركا للعبادات
فلا يصار اليه الا بدليل فيكفي في المنع خلو الجواز عن الدليل فضلا عن الدليل على المنع وهو ما دل على منع الاخذ
من غير علم وبالجملة العمل تابع للعلم بصدق الخبر او بوجوب العمل وان امكن الكذب والاول لم يقع فبقي الثاني وهو

موقوف

موقوف على الدليل الشرعي وليس بل وجد الدليل على عدمه بما دل على عدم الاخذ بغير العلم وبالظن وعلى ذمهما كقوله
ولا تقف ما ليس لك به علم وبالمراد من علم ان يتبعون الا الظن وما يتبع اكثرهم الا ظنا وان الظن لا يغني من
الحق شيئا الى والجواب عن الاول بان اجماع السيد لا يرد على ما نحن بصدده لان الظاهر من التبانيات ومقتضى ظاهر
وعدم وجود المتواتر في كل دعوى منه وعدم تمسك الفقهاء الا بالاحاد ان مراده ما ذكره صاحب لسان
الخواص لا منكم ونحن نقول به وبما ادعيه المتخذ مصححا ودليلا وعملا منه ولو سلمنا فالاجماع ممنوع و
يشهد عليه ما يظهر من التتبع من عمل جميع الاصحاب على اخبار الاحاد بشرطها وشروطها بل لا يتفق الا ان
في الاقطار لا يمثل هذه الاخبار لتعذر المتواتر لاهل القرى والبوادي والسواحل والجبال
بل البلدان بالنسبة الى الجواري والنسوان ويلزم العسر والحرج في الدين لانتفاء كل مسئلة جزئية
الى التواتر بالنسبة الى كل احد وهكذا الى المتواتر من التواتر حتى يصل الى المكلف وما هذا الا تكليف بما
لا يقع عادة وما كان هذا داب النبي بالنسبة الى الرسل والمرسل اليه وهكذا داب الائمة بل تقريرهم
حيث يرغبون الناس في الاخذ عن مثل ابان بن تغلب وزرارة ويونس والحكم بالاخذ من الاصول المدونة والكتب
المؤلفة ولا الاخذ من الاورع وتقريرهم للشيعة حيث كانوا ياخذون من رواة وفقهاء ولم يمنعهم
بل كانوا يامرون بتبليغ الشاهد الغائب وامثال ذلك وارسالهم عامل الصدقة التالي عليهم
الاحكام المبلغ اليهم الايات والمصاحف وتعليم الرجال النساء الاحكام وكتبهم الجواب عن سؤال الانام
وتوقيعات الائمة ع واجوبتهم للوسائط وهذا مدرك محصل للاجماع على الاخذ بالاحاد ولو سلمنا
امكان الاجماع على الخلاف فهو معارض بما ذكره الشيخ من الاجماع على جواز العمل بالاحاد والجواب عن
الثاني ان كلما دل على الامر بطاعة رسول الله والنهي عن معصيته ووجوب امتثال اوامره ونواهيه
يسقط التكليف به بالعمل بخبر مخبر يطمئن النفس اليه عنه كالسقوط بالرجوع الى الاصل المسموع منه
لاستوائهما في صدق الطاعة والانقياد على الاخذ بمثله والمعصية على تركه كما جرت به العادة بين الموالي
والعبيد ولا يتوقف تحقق الطاعة فعلا والمعصية تركا على العلم القطعي كما يتوقف في التدين بالادلة
واصول العقائد عليه لئلا يختلط المذهب لاهل الملل السابقة ولم يحتج الناس على اقامة حجة في معرفة
حقية الدين ومرجع احكامه وما اخذها يجب عليه بلا نسبة طاعته لمثل قوله ثم اطيعوا الله ورسوله
واولي الامر منكم فكما يتحقق مفهوم الطاعة بعرفه من الطرق مع سلوكه فيه كمصدر الكلام بالاشارة
مشافهة او وصول الحكاية على لسان من يطمئن اليه النفس او مكاتبة على يد ثقة كما هو شان الخدمة
بالنسبة الى السادات فخبر الثقة جار على الاصل الثانوي الحاصل من دليل الطاعة ونحوه ولك ان تقول

الظن بخلاف مثل القياس والاستحسان لعدم الصدق وفقد الطريق منه الى الشرع وكذا الشهرة فان
كل مفت يرجع الى ظنه وليس بناقل فلا يصدق اسم الطاعة بالاخذ بها والاكثر على ان العمل بخبر الواحد
خارج عن الاصل مثل سائر الظنيات ولعل مرادهم الاصل الاولي الحاصل من كون التكليف على الواقع
الحق وانت خبير بانه مسبب الاصل الثانوي فان قلت ان سلمنا تحقق الطاعة عرفا في الاخذ بخبر الثقة
لكن بعد تسلم الادلة على المنع من الاخذ بغير العلم وعلى ذم الاخذ والاتكال بالظن قلت اولا قد يطلق العلم في
اللغة والعرف اعتقاد وسكون وطمأنينة النفس به يقال اعلم بذلك اي اخبر به في الصحاح والقاموس علمه
عرفه فمن سلك سبيلا دله الثقة لا يكون سالكا على غير معرفة فتدبر والاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع
اصطلاح جديد من ارباب المعقول بمقتضى غرضهم ويشهد عليه الاخبار وكون ثقة سماعة والاية المستدل
بها للمنع مختلفة التفسير فلا تتم دليلا ففي المجمع عن ابن عباس وقتادة معنى لا تقف ما ليس لك به
علم لا تقل سمعت ولم تسمع ولا رأيت ولم تره ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفاه غيرك شيئا
فلا تعيبه وقيل هو شهادة الزور وقيل لا تقف اخاك اذا مر بك وقيل القفو شبه القذف وفي تفسير القمي
عن الامام لا ترم احدا بما ليس لك به علم ثم قال الطبرسي بعد حكاية التفاسير الاصل انه عام في كل قول وفعل
وعزم يكون على غير علم وقال جماعة بان مثل هذه الايات واردة في الاصول كما يظهر من سياقها فلا تجري
في الفروع واجيب بان الحكم عام كما ذكره الطبرسي ولا تخصيص بخصوص المورد كما هو المقرر وانما جاء
في ذم الظن فالمراد ما يقابل العلم المذكور من الخرص والتخمين وما لم يصل الى مرتبة لا يخرج عن دائرة الاضطراب و
القلق والاخذ بمجرد الميل والسلوك على غير بصيرة واقتفاء الاثار من غير برهان وان سلمنا شمول
الظن لما يطمئن به النفس ففي الايات والاخبار للمنافق فلعله كما قيل كقوله وان هم الا يظنون ويشهد
عليه قوله وان هم الا يخرصون وان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وكيف نهى عما يتحقق به الطاعة ويصدق
بامتثاله الامتثال ولو سلمنا اطلاق المنع في الايات والاخبار المرجع العموم في تخصيصه ولعل المنع من
الاخذ به انما هو اتباع الظن والاخذ به من حيث هو ظن كما يرشد اليه قوله ان يتبعون اكثرهم الا ظنا
اي بمجرد الظن وما يصدق عليه هذا الاسم من دون رجوع الى برهان والعمل بخبر الواحد وان كان
اتباعا لشيء وهو في نفس الامر مظنون لكن لا ناخذ بالخبر الواحد من حيث انه مظنون والا ناخذ بكل ظن
بل من حيث انه صادر عن المعصوم برواية العدل لما تقتضي حيث الدليل على الاخذ به كما ستعرف ومن
حيث انه طاعة وانقياد كما تقدم بادلة صدق الطاعة في ذلك بينهما عموم من وجه فيخصص عدم متابعة
الظن بما يصدق عليه الطاعة والامتثال بشهادة التفاسير وصور نزول الايات وعمل الاصحاب وشهادة

العقل

العقل عند سد باب العلم وبقاء التكليف ثم اعلم ان في العمل بالظن مذاهب فالاكثر على المنع الا ما قامت
عليه الحجة وقيل بالمنع في الاصول والجواز في الفروع وقيل بالجواز مطلقا الا ما قام الدليل على المنع كالقياس
وقيل بالاقتصار على موارد المنع والتجويز في غيرها ثم اختلف الاولون فالاكثر منهم على استمرار ذلك
الاصل في الشريعة وقيل بالجواز بعد سد باب العلم الا ما خرج بالدليل كالاستحسان ويجيء تمام الكلام
وتحقيق المرام عند ادلة المجتهدين ثم احتج المثبتون بالاجماع والكتاب والسنة ودليل العقل اما الاول
فمحصل بما قررناه من العادة الجارية للانبياء والرسل والاوصياء والخلفاء والرواة والمحدثين و
العلماء والفقهاء في تبليغ الاحكام وايصال جزئيات الشرائع الى اطراف البلاد وبلاد الاطراف فضلا
عن القرى والبوادي مضافا الى ارسال الكتابات وابلاغ الصحف والايات ونصب القضاة والعمال
للصدقات والرسل والجواسيس واخذ الفتوى والامر بالاستفتاء والعرض بالكتاب وخلاف
العامة والاخذ من الاعدل والاورع وكان يدور الرواة على النواحي من العراق والقم والري وكان
الناس ياخذون منهم والائمة ع قرروا ذلك ولم يمنعهم مضافا الى الاخبار الواردة في النقات
والعبر والوعظ والقصص الا ان المدار في الجميع على الخبر المعتبر الجامع لشرائط العمل ثم بل يستحيل عادة
نشر الشرائع كلياتها في الاوائل والجزئيات في التوالي الا بذلك وحكي عن جماعة منهم الشيخ حيث قال
في العدة بعد اختياره العمل بالخبر المجرد يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل
بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا
يتدافعونه حتى ان الفقيه واحد منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف
واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه
عادتهم من عهد النبي ص ومن بعده الى زمن الصادق ع الذي انتشر عنه العلم وكثرت الرواية من جهته
فلولا جواز العمل بها لما اجمعوا عليها ويكشف عن هذا انه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة
لم يعملوا بها اصلا واذا شذ واحد وعمل به او استعمله على وجه الحاجة وان لم يعتقده تركوا قوله وتركوا
عن تصانيفه لعلمه بالقياس فلو كان الخبر الواحد مثل ذلك مثل وايضا نرى اختلاف مذاهب بحسب
اختلاف الاخبار من دون تخطئة بعضهم بعضا من حيث المستند انتهى كلامه اعلى الله مقامه والحق
احق ان يتبع وهو طريقة الفرقة واقصى همتهم التفتيش عن العدالة فاذا صادفوا لم يتوقفوا الا فيما فيه
مظنة الكذب ومرتبة الجعل او مخالفة العقل ومضادة القواعد المقررة كالقوة الاصابع او عارضه
مثله او اقوى منه وجرت بذلك عادتهم واستمرت طريقتهم ولو كان الاخذ به محظورا ما سكتوا مع عموم

بلواه لكثرة السؤال من كل ناحية وتكاثر النقل والاخبار عنه كالقياس وان اجابوا بانه لو وصل الينا لتوفر الدواعي
وعموم البلوى وسبب الحاجة ولانا لو قلنا السؤال عن هذا الخطب الجليل فاكان لآل الله واهل الاحتجاج
اهمال شيعتهم وتقريرهم على الخطاء وقد تواترت مناهج العلماء في اثناء ولم يعلم روى ولو بالواسطة وحكاية
احمد بن محمد في حديث حسن بن الوشا وطلب كتاب علاء بن رزين وابان بن عثمان معروف حيث قال
اذهب فاكتبهما واسمع من بعد ارح وكون جميعها متواترا كالثري وروى جدي الثقة عن ابن نوح انه دفع
اليه كتب ابن شاذان فقال ان شئتم تكتبوا ذلك فافعلوا الخ وعلي ابن الحسن الفضال لم يرو كتب
ابيه لعدم معرفته بوجه الرواية لصغره فروى عن اخويه وصرح بالاجماع العلامة قدس سره وثقه في
تحصيل الاجماع استمرار طور الاصحاب في زمن النبي ص والتابعين ومن بعدهم على العمل بخبر الواحد والاحتجاج
في الخلع من غير ان ينكر كرجوع ابي بكر الى توريث المجوس بخبر المغيرة ورجوعه عن قضائه بخبر بلال
ورجوع عمر بن الخطاب في دية كل اصبع عشرة وحكمه في امر المجوس فرفع لرواية ابن عوف اخذ الجزية ورجوع
الجماعة لقول عائشة في الغسل وفي الزنا بخبر سعيد وتوبة قدامة في شرب الخمر بخبر له وغير ذلك مما يفيد
القطع باتفاقهم على ذلك وقد اتفقت الكلمة في الاخذ من وسائط اهل الفتوى وفي قبول خبر الوكيل في
العقود والاحكام وفي موضع العبادات وهذا طريقة اهل المعاش والتجارات والصنايع والمعاملات
بل زيد وعمرو على الموثوق به بطلب العالم دنيا ودينا فتأمل اما الكتاب فايات بينات منها قوله تعالى في سورة
البراءة وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون والتقريب ان خبر الطائفة خبر احاد والتفقه يشمل اخذ الرواية
وتحصيل مضمونها وحذر السامعين واجب بانذارهم فوجب العمل بمضمون الخبر الواحد المنذر به فلولا وكلا
ويتم في الاحكام الثلثة الباقية بعدم القول بالفصل والفاصل بل في الاستحباب والكراهة باولوية شرعية للاخبار
الدالة على التسامح في ادلة السنن وفي الاباحة باولوية عقلية واتمه وتوضيح التقريب ان لولا بمعنى هلا للتحضيض
وطلب الشئ على وجه التحريض والنفر لغة التفرق وعلى احتمال حرف الجلاء والفرقة الطائفة وفي تفسير
كل ثلثة فرقة وفي الصحاح كالقاموس الفرقة كل طائفة من الناس والطائفة من الشئ قطعة منه
على ما في الصحاح وعن ابن عباس الواحد فما فوقه وفي النهاية الجماعة من الناس وتقع على الواحد ثم قال الطائفة
القطعة من الشئ وفي الغريبين وطائفة منهم اي جماعة ويجوز للواحد طائفة والطائفة من الشئ اي القطعة
منه وفي القاموس الطائفة من الشئ القطعة منه الواحد فصاعدا وفي مجمع البيان من ثلثة فصاعدا عن قتادة

والزهري وقيل رجلان فصاعدا عن عكرمة وقيل اقله رجل واحد عن ابن عباس وهو المروي عن ابي جعفر ع
وقال الزجاج في تفسيره اختلف الناس في الطائفة فقيل الواحد فما فوقه وقيل اقل من اثنين وقيل ثلثة
وقيل اربعة وقيل عشرة ثم رجح انها الجماعة واقلها اثنان والتفقه في اللغة التفهم كما في النهاية والصحاح
وغيرهما والانذار الابلاغ على وجه التخويف وفي القاموس انذره اعلمه وحذره والحذر التخوف كما صرح به
جماعة من اهل اللغة فحاصل المراد ان اللازم من كل فرقة ان يخرج بعض منهم ولو كان واحدا الى تحصيل
العلوم والاحكام الدينية وتحصيل ويبلغ الى الباقين بعد الرجوع اليهم ويخوفهم عن ترك الجزاء او يجب
عليهم القبول منه والحذر من سوء العاقبة والمكافاة في القول بان المراد بالطائفة في الكثرة البشرية وكذا
ان الفرقة من القبيلة او اهل القرية او اهل البلد اذا ارسلوا طائفة في اتيانهم بخبر واتفقت كلمتهم افادهم
العلم فمستحيله لان الطائفة كما عرفت يشمل الواحد فصاعدا فبين العلم على الاطلاق من خبر كل واحد من
فرقة ولو سلمنا انها بمقتضى العرف يشمل الثلثة وما اشبهها اما لكونها بمعنى الجماعة او باعتبار مفهومها
عرفا كما هو المنساق والذي يرجع اليه ضمير الجمع على التفاسير المعروفة فوصولها حد التواتر ممنوع بل كل كثرة
اشتركت في وصف جامع من اهل بلد او قرية او خسايات متفرقة في شعب جبل او بجزيرة او ساحل
بحر اذا ارسلوا ثلثة او اربعة منهم صدق حكم الاية ولا يلزم البلوغ حد التواتر وافادة العلم مع انه يمكن ان
ينفر كل واحد واحد او جماعة مجتمعة عليه على ما هو مجرى العادة وجريان العادة على الاجتماع على من ارسل
الى امر مهم في الامور التجويزية لا الامورية والاحكام الشرعية وكفى العيان عن البيان وكذا القول بان
التفقه هو التعلم على وجه التبصر والترجيح وهو الاجتهاد لا مجرد تحمل الخبر مع سهولة الاجتهاد في زمن النبي ص
لانه كان ثمة ربما يحتاج الى الضوابط الكلية او اخذها منها واستخراجها عنها فالانذار عبارة عن الافتاء لا
الاخبار فلا يتم التقريب فاسد لما عرفت ان التفقه مطلق التعلم واختصاصه بالاجتهاد متابعة اصطلاح
حادث فيجب حمله على المعنى اللغوي الى ان يعلم النقل والاصل تاخر المصطلح الجديد والظاهر انه كما ابتم وما بقي
بان الترجي الحقيقي ممتنع على الله تعالى والمقصود ان الحذر مما يرجى لهم فلا يتم التقريب غير تام لان مع تعذر
الحقيقة تعين اقرب المجازات وهو هنا الطلب الحاصل من الترجي وهو على وجه الوجوب كما هو شان الطلب
المتعلق بالحذر ولا ارتفاع ولا معنى لندب الحذر او جوازه وايضا قوله يحذرون للتهديد بشهادة العرف
اللغة فلا يحمل على استحباب التجنب وايضا لو لم يجب العمل بخبر الواحد لما يجب الانذار على المخبر فان قلت الاية
ابعد ولا ينطبق باطلاقه على مرام المستدل لان الاول انها من بقية احكام الجهاد وفي تتمة ما نزل في المتخلفين
ما نزل كان المسلمون اذا بعث النبي سرية الى الكفار ينفرون جميعا ويتركونه منفردا فنزلت والمعنى على ما حكي

عن ابن عباس لا ينفر المسلمون باسرهم الى الجهاد بل ينفر بعضهم للغزو ويقيم بعض في محضره ويتفقه ولينذر النافرين
اذا رجعوا فضمير التفقه والانذار راجع الى الباقية ومرجع الرجوع الى النافرة وعليه الاكثرون على ما في تفسير
النيشابوري الثاني ان الضماير الثلثة راجعة الى النافرة ومعنى تفقههم انهم اذا شاهدوا ظهور
المسلمين مع قلتهم على المشركين مع كثرتهم وشوكتهم تنبهوا دقايق صنع الله في اعلاء كلمته فاذا رجعوا
انذروا القوم بما عاينوا من دلائل الحق ليحذروا ويتركوا الشرك والنفاق الثالث انها حكم مستقل والمعنى
وما كان شان المؤمنين او ما يتيسر لهم او ما ينبغي لهم ان ينفروا جميعا الى طلب العلم فهلا نفر من كل فرقة
طائفة الخ والضماير الاربعة راجعة الى النافرة كما عن الحسن والباقر ع الى الباقين والرابع المركب من وجهين
والمعنى ما ينبغي للمؤمنين ان ينفروا الى الجهاد كافة لا نفر من كل فرقة طائفة للتفقه الخ ولكل تفقه واعتبار
للاخر احدهما كالاول الحق وثانيهما في احكامه والاية حجة على الوجه الثالث دون الوجوه الاخر ولما قام
الاحتمال بطل الاستدلال والجواب ان الكلام على الوجه الاول وان لم يقبله لكثرة ما يتشتت في نفسه ويفرق
بعضه عن بعض لان قوله ليتفقهوا على هذا ليس علة لنفر الطائفة النافرة على مقتضى النظم لان المعنى هلا نفرت
طائفة واقامت طائفة ليتفقهوا وهو خلاف الظاهر كما ان انذار المقيمين النافرين خلاف الظاهر لان
الظاهر كون النافر هو المتفقه المنذر للمتخلف وعلى الوجه الثاني ان رجوع الضماير الثلثة الى النافرة خلاف
مقتضى حقيقة التعليل وحق التفقه فان النفر هنا على هذا الوجه ليس للتفقه وانما هو للغزو وحقيقة التفقه
تبوء وظاهر التفقه تعلم الاحكام دون ما يحصل من ظهور الغزو والغلبة وعرف ما ذكرنا في الوجه الرابع مع كونه
مخالفا للسوق والنظم فبقي الثالث وهو المطلوب قيل لو تم دلالة الاية فاقصى ما هناك الظهور وهو غير مجد
في الاصول سيما في مثل هذا الاصل العظيم والجواب ان الاجماع دليل قطعي للعمل بالظواهر فحكم الاية منته الى
القطع وان لم يكن قطعيا بحسب الدلالة ولو نوقش عليه بان الاكتفاء بالظن المنتهي الى القطع لرفع الفرق بين
الاصول والفروع لان الفروع ايضا منتهية الى مثل هذا القاطع والقاطع الاجمالي غير كاف لثبوت الفرق والجواب
ان هذه الاصول والفروع لا لان الفروع ايضا منتهية الى مثل هذا القاطع وعليه لا اعتقادية ويكتفى في الاول
بالانتهاء الى القطع كالفروع والاصول الاعتقادية لا بد فيها من القطع التفصيلي الاجمالي ولهذا يكتفى بالظنون
في مثل الامر للوجوب وان لم يكن من الظواهر القطعية بل هو سوى حالا من الفروع لعدم الاكتفاء في
الاحكام بكل ظن بخلاف الموضوعات والاحكام الاصولية فانهم فيها يكتفون بالظن الحاصل من الامارات
فان قلت النزاع في الادلة الشرعية والمطالب الاصولية كالادلة الاربعة ونحوها من الامور التوقيفية
دون المسائل المتعلقة بالموضوعات لانها في الحقيقة مسائل لغوية واهل اللغة ما حققوا القول فيها

فيرجع الى النقل عن الثقات والتحصيل من الامارات وان لم يتناه الى القطع وهو وفاق وما لم يتعرض ائمة
اللغة لنقله فسبيله سبيل ما لم يرد فيه نص ولا عموم من الشرع كما في الفروع لان مرجعها الى الامارات
وترجيح بعضها على البعض فكما لا يكتفى فيها الا بنظر المجتهد البارع في الفقه كذا لا يكتفى الا بنظر الناقد البصير على
الشرعية ثم ان المكان ظاهر الكتاب حجة بالاجماع المحصل والسيرة القطعية والاخبار المتواترة فيجوز ان يثبت
به المسائل الشرعية والماخذ الدينية ومنها قوله عز وجل يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين والتقريب من وجوه احدها من باب مفهوم
الشرط حيث علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي بانتفائه والمعنى ان لم يجئ الفاسق فلا تبينوا
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد فيكون اسوء حالا من الفاسق فهو باطل عقلا وعرفا وشرعا و
مفهوم الشرط حجة على ما هو المقرر وفيه العظم وهو مقتضى التعليق والاشتراط والسببية والاستتباع
المعتبر احدها في الجملة الشرطية بحسب المذاهب والواقع ومفهومه عام عند المعظم وظاهر شرح الحاجبي
عدم الخلاف فيه الا من الغزالي مناقشة والمتبادر من مثل اعط زيدا درهما ان اكرمك عدم تحقق الاعطاء
عند عدم تحقق الاكرام ولو جاز الاعطاء من دون تحقق الاكرام لم يكن للشرط مدخلية في الحكم فيلزم
اللغو كما ان الغاء الاشتراط يحصل على تقدير موافقة المسكوت عنه بجميع افراده للمنطوق كذلك على
فرض المخالفة في الجملة بالنسبة الى البعض الموافق وايضا لولا العموم لانتفى فائدة المفهوم في الاية وارادة
غير المعين ينافي الحكمة وحكم البيان ولو لم يكن المفهوم حجة وعاما كما يكون حجة وعاما في المقام لكان
الغاء لانا نجد الفرق بين ان جاءك فقير اعطه درهما وان جاءك فقير فاعطه درهما في الثلاثة تفهم
التعليق والاستتباع بل العلية من دون ريب وخفاء وان كان في الاول خفاء ومقتضى العلية و
الاستتباع هنا اعتبار المفهوم ويؤيده التعليل باصابة الجهالة مع عدم صدق الاصابة بجهالة
عند خبر العدل وبالجملة التبادر اعدل شاهد بالمطلوب والشرط انه يصار الى المفهوم اذا توقف تمام الفائدة
على ارادته وهنالك وايضا فالشرطية تفيد العلية وانفراد الاستتباع ومقتضاه السببية فينتفي
الحكم عند انتفائه وهو معنى المفهوم المراد هنا وينطبق عليه ويتم به المطلوب وايضا المفهوم هنا بل كل عام
لان المنطوق المدخول عليه النفي ويتحد معه بحسب المورد ومحط الحكم وقد اتضح في مقامه فيشمل
الانواع المندرجة تحته من عدم مجيء احد وعدم مجيئه بالانباء ومجيء غير الفاسق بنبأ فان نقيض مجيء الفاسق
بنبأ مفهومه عدم مجيء الفاسق بنبأ ويصدق على كل واحد من الاقسام الثلثة والثاني انتفاء
المقيد والمركب بانتفاء اثر او انتفاء احد قيوده او اجزائه سلمنا عدم عموم المفهوم فنقول ليس الاشتمال

من باب شمول العام للخاص بل شمول الكلي لافراده وهي الثلثة سلمنا عدم الشمول لكن لا بد من كون احد
الثلثة مقصودا ولا سبيل الى الاول والثاني مع ان الحكم بعدم التبين عند عدم النبأ هزل غير معقول لا يصدر
من العاقل فضلا عن الحكيم الكامل فتعين الثالث وهو عدم التبين لمجيء غير الفاسق بنبأ فيجب القبول
لبطلان الرد كما مر والشرط عام لا يختص بخبر فاسق دون آخر منطوقا وبخبر عادل دون آخر مفهوما لانه
وان كان مقتضاه الاهمال لكن مفهومه العموم عرفا كما قيل او عرفا بحسب هذه المقامات اما
باعتبار التجنب عن الحكم بالغاء كلام المعصوم لو ابقي على اهماله او لفقد دليل على ترجيح بعض اقسام متعين
العموم لبطلان طرحه من غير ما فيه او باعتبار وظيفة الشرع المقتضي لاساس الملة المبعوث على الكل بالاحكام
الكلية الباقية الشاملة فالعموم على الاول عقلي والثاني اطلاقي والثالث فانه مع ان مقتضى التعليل
العموم منطوقا وهو الاصابة بجهالة فيعم مفهوما للاتباع مضافا الى ان المفهوم من هذا الكلام عرفا ان
المناط في التبين هو فسقية المخبر هنا كما لا يخفى على من نظر بعين الانصاف وتجنب الاعتساف والجمود
والاستنكاف والثلث من طريق آخر من باب مفهوم الشرط والتقرير ان المنساق من الآية ان كان
النبي فاسقا فتبينوا في نبائه ويظهر من التعليل والترجيع الحاصل للمراد فمفهومه ان لم يكن النبي فاسقا
فلا تبينوا فيجب قبول خبر غير الفاسق وهو المطلوب والثالث من باب تعليق الحكم على الوصف الا ان مفهوم
الوصف حجة كما عند جماعة او لان تعليقه على الوصف المناسب يشعر بان علة وجوب التبين كون الجائي
بنبأ فاسقا وذلك يقتضي عدم ايجاب التبين عند انتفاء الفسق لان انتفاء العلة قاض بانتفاء
معلولها فلا علة له سواه ظاهرا حتى يقوم مقامها وهذا الاشعار تتم دلالته باعانة الفاء في فتبينوا والتعليل
بالاصابة عن جهالة بل يحكم العقل بعلية صفة الفاسقية للتبين هنا وانه المناط المدار عليه الحكم سلمنا
عدم تاثير شيء منها في ثبوت المطلوب قلنا العدول من الاعم الى الوصف الاخص يقتضي ان يريد عدم الحكم مداره
فيختص به وينفي عن غيره وهذا كما قلت اكرم المجتهدين يدل على انه بمجرد العالم ليس سببا عندك للاكرام والا لما
اقتصرت على صنف من الاصناف بخلاف العدول من خاص كقولك اكرم الجاهلين الى اخص اخر كقولك اكرم
المشتغلين والفارق الوجدان والعرف وكذا لا تأكل لحم الخنزير من النصارى وشرب الخمر من اليهود
يفيد عدم مبالاة الناهي بمؤاكلة مطلق النصارى واليهود والرابع من باب مفهوم اللقب بانضمام
العدول من الاعم الى الاخص وهذا بناء على كون المراد بمفهوم الوصف مفهوم النعت بان يكون الشيء متبوعا
موصوفا كقولك رجل فاسق فيكون مجرد المشتق لقبا اسما وعلى تعميم الوصف وتخصيص اللقب بالجامد
كالاعلام فالطريق الرابع فاسد لان قوله فاسق صفة وليس بلقب فان قلت مقتضى كل واحد من الطرق

الاربعة قبول خبر المجهول الحال وهو باطل عندهم كخبر الفاسق الا من شذ منهم قلت المنساق عرفا من الثلث
خبر العدل ومع العموم خرج قبول خبر المجهول بالدليل ومقتضى هذه الآية القبول او التلجلج في القبول من
التعليل المستفاد باعتبار صدق الاصابة في رواية المجهول دون العدل فتم وما قيل من ان الآية في وليد
ابن عقبة لما بعثه النبي صلى الله عليه وآله الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب منهم رآهم مستقبلين فحسبهم مقاتلين
فرجع واخبر النبي صلى الله عليه وآله بارتدادهم فنزلت فلعل الفائدة في تخصيص الفاسق بالذكر تنبيه على خيانة هذا الفاسق
ليتبين حاله فسحقا لان المورد غير مخصص الوارد وايضا مثل هذا لا يقع فيما يعمل بها عملا بحكمها كما هو شأن
كلام النبي صلى الله عليه وآله بالنسبة الى الائمة في غير الضروريات والعاديات وما قيل من ان مقتضى التعليل اصابة الجهالة
المؤدية الى الندامة وهو جار في خبر يفيد الظن فالمفهوم باطل بحكم التعليل بجريه فيه فاسد لان التعليل
لا يخصص عموم الحكم بحسب فقده فلعل الحكم علة اخرى يقوم مقامه نعم لو لم يثبت العموم من الالفاظ احتمل
ان يؤتى بان الحكم عدم علة اخرى والاصل عدم مع ان العلل الشرعية معرفات لا يستلزم فقده فقد الحكم
عند ظهور العموم من الحكم ثم فيه وقد استدل الشيخ ابو علي بهذه الآية على عدم جواز العمل بخبر الواحد
لكان التعليل في ان العمل بخبر الواحد اصابة بجهالة فالمعنى ان جاءكم من لا تؤمنون بخبره فتثبتوا فيه وهذا
التعليل موجود في خبر من يحتمل ان يكون كاذبا والجواب ما عرفت من عدم صدق الاصابة في خبر العدل
ومن يتبعه ليس بملوم ومن عدم تخصيص العلة للمورد وغير ذلك والمتبادر من الاصابة بجهالة ان
يعمل بمقتضاه بمجرد الخبر من دون وثوق وغلبة ظن صدق وفي خبر العدل يحصل الوثوق والظن بالصدق
فلا يطلق على العامل بمضمونه انه يعمل بجهالة ولا يلومه العقلاء مع ان العلة ليس مخصصا الحكم مع عموم
لفظا وايضا علة العلة غير جارية في المقام وهو الندم لعدم حصول الندامة من عمل المجتهد بمقتضى ظنه
الشرعي وبما فهمه من المدارك الشرعية المامور باخذ الحكم منها بحسب فهمه فالندامة فرع عدم جواز
العمل لا ان عدم جواز العمل فرع الندم فافهم ومنه قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب
ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما يأكلون في بطونهم الا النار وقريب منه قوله تعالى ان الذين يكتمون
ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون
فاوعد الله على كتمان شيء الا وهو يوجب العمل بما اظهروه او وجب اظهاره والا لم يكن للاظهار فائدة واعترض
عليه بان الاظهار يجب على من استودع عنده ولا يجب ان يقبل منه كما انه على الشاهد ان لا يكتم الشهادة
وليس على المشهود عنده ان يقبل شهادته وايضا من بلغ اليه الخبر انما يجب عليه ان يأخذ بخبر الثقة او من
يفيد خبره العلم لا خبر كل مخبر كان فوجوب الاظهار لا يستلزم القبول مضافا ان الآيتين ظهر التين على الكتم

فان المراد بمن يكتم اهل الكتاب على ما فسره المفسرون من كتمانهم وصف النبي صلى الله عليه وآله والبشارة به وفي المجمع المعنيون بهذه
الآية اي الاولى اهل الكتاب باجماع المفسرين غير ان كثيرا منهم قالوا انهم علماؤهم كانوا يصيبون من سفلتهم
الهدايا ويرجون كون النبي صلى الله عليه وآله منهم فلما بعث من غيرهم خافوا زوال الرياسة والمعيشة فانزل الله هذه الآية
وفي الثانية والمراد منها اليهود والنصارى حيث كتموا امر محمد صلى الله عليه وآله وهم يجدونه مكتوبا في التورية و
الانجيل عن ابن عباس ومجاهد وقتادة والحسن واكثر اهل العلم وقيل انه متناول لكل من كتم ما
انزل الله وهو اختيار البلخي وهو الاقوى لان اتساع لفظها فيشمل اهل الكتاب وغيرهم تحكي احتمالات شتى
لا تخرج عن كون التهديد على كتمان ما انزل الله من الكتب وايضا هذا من الخبر على ان الظاهر ان المراد من
من الكتمان هنا الاخفاء والمحو لا عدم النقل فحسب مع ان خبرا مثالهم مسطور في الكتب السماوية
متعاضدة عليه محفوف بما يفيد العلم لذى الاتباع اما السنة فاخبار كثيرة منها ما جاء من الامر بتبليغ
الشاهد الغائب والتقريب ظاهر واحتمال اعتبار وصولهم حد التواتر خلاف الاصل والظاهر وغيره
ما جرت به العادة وما يترتب عليه عموم الفائدة ومثل هذا الخبر متظافر ومنها ما دل على الاخذ بخبر
الاعدل والاصدق في الاخبار الواردة في علاج تعارض الخبرين وفي تضاعيف الابواب ومنها
ما دل على الاخذ بما خالف القوم وما جاء في التخيير عند التكافؤ ومنها اخبار متفرقة في ابواب شتى
كصحيحة ابي خالد قلت لابي جعفر ان مشايخنا رووا عن الصادقين وكانت التقية شديدة فكتموا
كتبهم فلم يرووا عنهم فلما ماتوا صارت الكتب الينا فقال حدثوا بها فانها حق وموثقة سماعة انا
نتذاكر وما يرد علينا شيء الا وعندنا فيه شيء مسطر وذلك مما انعم الله علينا بكم ثم يرد علينا الشيء الصغير
ليس عندنا فيه شيء فينظر الى احسنه فقال ما لكم وللقياس اذا جاءكم ما لا تعلمون فقولوا فاذا جاءكم ما
يعلمون فقولوا به وعن ابي عبد الله اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت فاورث كتبك بنيك فانه
يأتي على الناس زمان هرج لا يأنسون الا بكتبهم وغير ذلك من الاخبار المتكاثرة الواردة في الباب
لا يبعد كونها متواترة بالمعنى جدا واما العقل فمن طرق الاول ان التكليف باق الى يوم القيمة لكان
الضرورة والاجماع محصلا ومنقولا متكاثرا والعقل والسنة المتواترة وطريق العلم بالنسبة الى
اهل الغيبة والغياب منسد بلا ارتياب غالبا والسار الموجود من ادلتها لا يفيد الا الظن لعجز العقل
عن الاكثر وفقد السنة المتواترة الا نادرا وانقطاع طريق الاجماع من غير جهة نقل الآحاد والآحاد
ابعد احاد ووضوح كون اصل البراءة ونظائره لا يفيد غير الظن والكتاب ظني الدلالة ولا دليل على كثرة دلالته
انسد باب العلم في حكم باق تعين الاخذ بالظن فيعطي اعتبار مطلق الظن كما قيل في العمل بخبر الواحد حق

وان قلنا بالاخذ بالاقوى فالعمل به اقوى جنسا كما ستعرف فان قلنا ان بعد قصور اليد عن العلم المتعين
هو الظن المعتبر المنتهي الى القطع الذي هو طريق الى الواقع ولم يعرض الاصحاب بعنوان مستند فالخبر الواحد
منهم فان قلت نعم انسد ابواب العلم لان المراد به العلم الشرعي الشامل لظاهر الكتاب والسنة المتبعة ونحو
ونحوهما والادلة العقلية القطعية كاصل البراءة والاباحة والطهارة وامثالها فكل حكم ولحق شيئا
من تلك الظواهر والاصول ناخذ به فلا مراد بالطريق الظني ما ثبت حجيته بالقطع كما عرفت والقرينة فان وجد
حكمها في الكتاب والسنة والاجماع ناخذ به والا من جملة الاصول القطعية قلت تقطع حينئذ بالخروج عن الدين
لان كثيرا من الاحكام الثابتة بالاجمال لا ندرك لها الا الاخبار المخالفة للظواهر والاصول ولانا لو اقتصرنا من
الاخبار بما وافق الظواهر المعتبرة والاجماع ورجعنا فيما عدا ذلك الى اصل البراءة والاباحة واشباهها لتغير
التكليف في اكثر المواقع للعلم بانهم كانوا عاملين باكثر هذه الاخبار ولم يخرج المذهب من بينها وكان عملهم
عليها اما بدعواهم تواترها كالمرتضى على بعضها او لا كغيره وغير الذين كانوا في التكليف باطل قطعا
ولانه يلزم مخالفة الاولين المحققين في كثير من المواطن وان لم نتمسك بمضمونها لانه لا يحصل من الكتاب
والاجماع الا القليل من الاحكام الاجمالية الناقصة واما الجزئيات التفصيلية المتحققة منها باجزائها وشرائطها
وخصوصياتها فلا كما في قاعدة البينة على المدعي واليمين على من انكر بحسب خصوصيات المدعي وتعيينه
ومشخصات اليمين وكيفية عدالة الشهود والعاصم المنافي لها وامضاء الشهود رجالا ونساء اصالة
وفرعا جرحا وتعديلا اختلاف وخفاء لا يكاد يحصل بالقطعيات وايضا اصل البراءة ينقطع قبل ورود الشرع
اما بعده وبعد ثبوت التكليف الاجمالي واشتراك الناس وتبعية الغائبين الحاضرين فلا ينفع فتدبر فان
قلت ان لم يدل دليل قطعي نتوقف او نحتاط قلت لا دليل قطعي لاعتبار الاحتياط او رفع اليد عن الحكم
والادلة الظنية مع انها غير حجة عندكم معارضة بما هو اقوى مع انه قد لا يمكن الاحتياط في العمل كالتوقف
كما في النزاع المال والعرض والنفس بين شخصين مع انه يلزم في ترك العمل بهذه الاخبار والاخذ بالاحتياط
العسر والحرج المنفيان في الدين عقلا ونقلا وفي التوقف تلف اموال الغيب واليتامى ومن لم يبلغ الرشد
وتضييع الدماء وهتك العرض وتعطيل القضايا وحبس الحقوق وترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بل
يجر الامر الى الحاق الاشياء وصيرا اهل الدين سلجيا ثم اعلم ان بعد بقاء التكليف وانسداد العلم وجواز
العمل بالظن هل هو على وجه الكلية حتى يجوز العمل بكل ظن حتى يثبت خلافه فيكون الاصل والقاعدة الثانوية العمل
فيحتاج في الخروج عنه الى الدليل او العمل على بعض الظنون والجواز في الجملة بالقضية المطلقة او المهملة فيحتاج في الكلية
او خصوصية البعض الى الدليل والمامور به بعض الظنون خاصة وجهان بل قولان الاوجه الثاني من وجوه

الأول انك عرفت ان العمل بالظن حرام بالعقل والكتاب والسنة ولما كان التكليف باقيا والعلم به ممتنعا
في اغلب الاحكام بل جميعها تفصيلا فرفع اليد عن الظن بالمرة اما يلزم الخروج عن التكليف او العمل بالشك
بل الوهم في مقابل الظن وكلاهما باطلان عقلا ونقلا ووفاقا بل بداهة فيلزم العمل بجنس الظن ونلقى
الظن لتحصيل الاحكام بالقبول حتى نقول غاية ما ثبت من هذا الدليل وجوب العمل بالظن بقدر
ما يكتفى به في الاحكام الشرعية ولا يلزم في حصول الاحكام جميع الظنون الحاصلة من اى شخص على اى
وجه حتى يكون المكتفى به الجميع من الاخبار وشبهها بحيث يحيط جميع الظنون قطعا وجدانا
وقبولا اتفاقا علما وعملا فالزائد على المكتفى به يحتاج الى الدليل المثبت المجوز وليس فليس الكلية
ثابتة فالحجية الا الزائد على حرمة العمل بالظن باقية خرج عنها قدر ما يكتفى به في الاحكام وهو البعض فبقى
الباقي على حاله فظن النساء والصبيان والعوام ومن لم يبلغ رتبة الاجتهاد والقياس والشهرة من
الاستحسان ونظائرها لا يجوز العمل بها فان قلت نعمل بها او بعضها ونترك العمل بخبر الواحد والاجماع المنقول
ونحوها قلت اولا نبطل الكلية اذ عينتموها ومثلها لا يكتفى بما ذكرت في مذهبنا لخروج ظن الصبيان
والنسوان والعوام والرأي والقياس والاستحسان في المذهب وثانيا ان العمل بالاخبار وفرق بيننا
وبينهم فبطل مطلوبهم بما هو عندهم وبالاجماع بسيطا ومركبا لان كل من يجوز العمل بهذه الظنون
يجوز العمل بالاخبار من دون عكس فان قلت بعد ثبوت ان العمل بالظن جائز نقول الحجية كل ظن
لان الاخذ بظن دون ظن ترجيح بلا مرجح وهو باطل فالاخذ بالكلية متعين الا ما خرج بالدليل قلت اولا
ان ما ثبت لا نم انها مطلقة بل شخصية وهو القدر المكتفى به سلمنا الاطلاق لكن نقول المطلقة كالمهملة
في قوة الجزئية فالاصل الاول باق على حاله وغاية التخصيص القدر الضروري من الاحكام وهو الحاصل
بخبر الواحد وشبهه ولا نم الخبر والعدول منه الى الترجيح لكون مصداق المهملة هو الفرد خلاف ما
سلم الخصم وخلاف الاجماع بسيطا ومركبا وثانيا ان هذا ليس دليلا قطعيا نقول لان المعصوم
يعمل والغائب بالحال يكون المراد فردا مجهولا ايضا ثم كالتخصيص بفرد معين في البين من غير معين
فلا ترجيح من غير مرجح لانه دليل عقلي فنقبل بقدره وبقدره تخصيص للقاعدة الاولى وهو حرمة
العمل بالظن ونشير ثالثة هو العمل بالاخبار وبين القاعدتين فرق يظهر بالتامل الصادق سلمنا
انه كاللفظ لكن نقول جواز العمل بالظن خلاف الاصل والقاعدة فنقتصر فيه على مورد الوفاق وعلى
قدر الضرورة والفقه يحصل بجريان ما ذكرنا من الاقتصار فرق بين المطلقة والمهملة اولا وثانيا
وبين المطلقة المخالفة للاصل المجمع على بعض افرادها المشكوك بعضها ونقول ثالثا العلة المثبتة

للجواز

الجواز هو ضرورة في تحصيل الاحكام من الخبر فيجري العلة في الظنون الباقية لا انها فارضة عما يتوقف
عليه التكليف وهل يكون ما يتوقف عليه هذه الظنون دون الخبر الواحد الا خلاف الوفاق والاجماعين
فاذا انتفت العلة انتفى المعلول فتم جدا ونقول رابعا الخصم شهيد على ما نقول من الحجية والعمل
بخبر الواحد والنزاع قائم بيننا وبينهم في الباقي حتى يكون كلية وما دل من الدليل يقوم لنا ولا
نسري فيما يقول غيرنا فنا نعمل بما نقول ويقول ونترك ما يقال وفرق بين هذا التقرير وبين ما
سبق فتدبر الوجه الثاني انا مكلفون بالتكاليف الدائمة الواقعية على قاعدة الحسن والقبح وفاقا
بين العدلية من الامامية واهل الاعتزال والكرامية ولا الفاظ موضوعة بازاء المعاني الحقيقية
الواقعية ولما كانت اليد قاصرة عن درك الواقع وتحصيل نفس الامر بما هو هو مغاير علينا ان نكتفي
به شرعا وعقلا بالقطع وبما يعلم انه قائم مقامه ولا لزم التكليف بما لا يطاق مضافا الا انه يحصل بالعلم
الامتثال وصدق الطاعة والعبودية والعمل بالظن حرام لعدم قيام دليل على قيامه مقامه بجامع
وجود العلم مع عدم حصول الامتثال به فتم فاذا انسد باب العلم فالقائم مقامه هو الظن المعتبر الخبر
المعرض عنه بين الاصحاب الذي لا يخرج معه الخروج عن الدين قطعا وكان مستند ولم يمنع عنه المعصوم
وهو الظن بخبر الواحد واجماع المنقول وشبههما فقيام الباقي مقام الواقع خلاف الواقع فكيف نقول
بالحجية والظن لا يغني من الحق شيئا بخلاف الظن الحاصل من القياس والرأي والاستحسان والشهرة كما
عرفت مرارا وما سوى الشهرة وفاقا ووردت منعها الاخبار كتابا والايات تجليا والشهرة وفاقا ايضا الا
لمن كان قوله مسبوقا بالاجماع كالشهيد في بعض كتبه مع انه لم يستدل بها في الاحكام الا نادرا مكررة اشتباها
اليه دائما الوجه الثالث الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن والادلة الدالة على جواز العمل بخبر الواحد وبينهما عموم
من وجه والجمع بينهما بانسداد باب العلم في الجواز وعدمه في عدمه وبوجه آخر لا بد في التكاليف من ثبوتها
وحصولها لنا اما من العقل وليس او من الشرع ولا ينتهي اليه بالقطع فلا بد من ظن ينتهي اليه وهو المسماة
عنه عقلا وعادة فهذا حكم ظني من الشارع بخلاف الشهرة واخواتها فانها غير منتهية اليه اما غير
الشهرة فظاهر واما الشهرة فبان يقول احد اجتهدت فوجدت الحكم كذا وهكذا غيره ويجتمع مثل
هذا القول اعتبارا وشيئا فشيئا يسمى بالشهرة وبوجه آخر الادلة الدالة على الطاعة دالة على جواز العمل بما هو
تكليف يقينا وانسداد باب العلم اليه والادلة دالة على حرمة الظن والاول خاص والثاني عام والعام محكوم
عليه بالخاص مضافا الى ان الشهرة بطلت للاجماع واقل الشهرة على اثرها على ان الشهرة لو كانت حجة
لاشتهر هذا بين الاشقياء اهل الضلال في البدع فيخترعون القول حتى يشتهر ويقبله الناس ولا يبقى

الا مقياس الملاحظة يميز به بين حقها وباطلها بخلاف الخبر الصادر من مصدره الذي يكون المرجع اليه والالتماس
ليظهر الكذب بل عليه وعليهم الاظهار كالطهر الائمة واصحابهم وايضا الشهرة من حيث هي لا تنتهي الى الواقع لو
كانت حجة في بدو الشريعة ثم لما لم يكن حجة وكان مرجع الناس الكتاب والسنة تحصل غالبا بوجود المدرك
فان كان المدرك موجودا فلا اعتبار بالشهرة والا يلزم وجوبه وما يظن فيه وجود الخبر لا يعارض الخبر
لا شخصا ولا جنسا ثم ان علم انتهاء امر الشهرة الى المعصوم فهذا حجة لكن يسمى اجماعا وبوجه آخر ثبت اعتبار
في الاخبار للاعتبار الظن فتحتاج بين الظنون الى مرجح عند الاعتبار في خصوص الاحكام وجنس خبر الواحد
راجح على جنس الشهرة واخواتها اما اخواتها فمعلوم بالتتبع من طور حكم الله وطور مقتضاها مضافا الى
الادلة الشرعية عند الفقهاء كما يشير على منع اعتبارها قطعا عملا وعلما واما الشهرة فكيف عملا وعلما
اجماعيا معتليا عند صيرافيها ويشهد عليه ترك المشهور لها ثم سلمنا عدم الراجحية بهذا الاعتبار لكن نقول
بالحجية باعتبار الادلة على اعتبار خبر الواحد ولو كانت ظنية فتدبر بخلاف الشهرة لفقد الدليل على اعتبارها
فان قلت ان كانت الادلة تامة فلا يحتاج الى هذا الانضمام والا فلا اعتبار لها قلت او كان دلت الادلة السابقة على
حجية خبر الواحد وهذا الدليل لا يتم بالاستقلال على حجية خبر الواحد ولا نحتاج في حجيته الى ضميمة بل هو الادلة
السابقة تفيد حجية كلية الظن ونرجح هذا البعض على الباقي وفرق بين احتياج الدليل الى الشيء واحتياج
حصر المطلوب فيما طالدليل عليه والحاصل الدليل على الخبر واثبات الحكم واضح وفي نفي الخطر وارجاعه
المطلقة الى الخبر والاجماع المنقول في هذا التسليم يحتاج الى الضميمة سلمنا عدم الرجحان في هذا الجانب فنقول
بالمرجوحية في المقابل اما القياس واخواته فللادلة النافية لها ولو ظنا واما الشهرة فلقيام الشهرة لنفي
الشهرة طرا وجوه لم يطول ذكرها مع ما يظهر مما مضى والطريق الثالث انه لو لم يجب العمل بالظن عند
سد باب العلم وبقاء التكليف لزم ترجيح المرجوح على الراجح وبعبارة اخرى الاخذ بالموهوم انه حكم الله وترك
ما يطمئن النفس بكونه حكما قبيح واقبح منه ترك التكليف الموجب للخروج عن الدين فلا يرد ما اورد من
التوقف فيما لا يعلم والاحتياط معارض في اكثر المواضع بل في جل الاحكام باعتبار تعارض حقوق الناس في الاموال
والفروج والدماء والاعراض والنفوس اذا لم نعمل بالاخبار المقبولة والاجماعات المنقولة ودعوى قطعية
الاخبار مع كونها نافعة لعلها ممنوعة بالبديهة كظواهر الآيات لاختلاف التفسير وعدم رفع الحاجة بالآيات
لعدم اشتمالها على التفاصيل مضافا الى فقد الدليل القطعي على اعتبار الاحتياط او التوقف وترك العمل والفتوى
الطريق الثالث في مخالفة ما ظنه المجتهد انه حكم الله مظنة للضرر وبعبارة اخرى الاعراض عما يطمئن النفس
من جهة الخبر عن المعصوم بانه حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وما اجيب اولا بمنع الضرر

لعلنا

لعلمنا بوجوب نصب المتحمل الدلالة من الشارع على التكليف فنحن مأمونون عن الضرر عند فقده وثانيا بنقض
بخبر الفاسق المفيد للظن بل الكافر كذلك وبنحو القياس والرأي والاستحسان المفيد له والتزام التخصيص فيها
بالدليل تخصيص للقاعدة العقلية وهو غير جائز وثالثا بمنع وجوب دفع الضرر المظنون بل غايته
الاولوية وحسن الاحتياط ومع التسليم ففي العقليات وما يتعلق بالمعاش دون الشرعيات وما
يتعلق بالمعاد فاسد بما سبق اما الاول فلان الواجب على الله نصب الحجة وايضاح المحجة فاذا طرد الناس
الحجة عن اقامة الدين لا يجب على الله ان يفهم الحكم للناس قهرا فاذا غابت الحجة عنهم وبقي التكليف وظهر منه
الاكثر وصار مغشوشا بتصرف الناس وخفي على المكلف تحقق الحجة والحجة سبب الخلف على ما بين
فيه يصدر ونعمل بطريق اخبار العدول منه وقد عرفت حال التوقف والاحتياط بلزوم الخروج
عن الدين المستمر وتعطيل بقاء التكليف وتعارض الاحتياط وتضييع الحقوق والفروج والاموال والنفوس
واما الثاني فلان خبر الفاسق بعد التبين وحصول الظن والطمأنينة به حجة ولذا قال الشيخ بجواز العمل بخبر المتحرج
عن الكذب وان كان فاسقا في جوارحه والمشهور جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب بخلاف
خبر الفاسق لعدم الطمأنينة وعدم صدق الامتثال والطاعة فان اطمئنان النفس للقرائن المفيدة للصدق
الموجبة لصدق الامتثال والطاعة فاخذ به والقياس كاخواته وان يحصل بالبال احدها الظن لكن بعد
الالتفات الى حقيقتها وخاصيتها وان مثلها منشأ من الطباع والعرف والعادة والمناسبات الدنيوية
والاعتبارات الوهمية والمناسبات الطبيعية والعرفية وان الاحكام الشرعية توقيفية لا يجد العقل عن معرفتها
غالبا ومخالفة النشأة الاولى والاخرة عن الرسوم الجبلية والحظوظ النفسية والمناسبات الوهمية ومخالفتها
للطباع الردية المغشوشة وطور هذا خارج عن طور العقول القاصرة المحجوبة لم يرفع مثل هذا الطريق اذ لم
يحصل الظن بخلافه ولذا منع الشارع من الاخذ بها فان كانت طريقة موصلة الى الواقع لقبح المنع عنه
فلا يلزم علينا ارتكاب تخصيص القواعد العقلية وايضا علمنا بالضرورة والوفاق ودليل النقل القطعي
بحرمة العمل بالقياس واخواته فنعلم ان حكم الله غيرها وان لم يتعين فنطرح ذلك ونرجع في التعيين الى سائر
الادلة والرجوع الى الاصل البراءة بعد طرح الاخبار يوجب الخروج عن الدين وعن التكليف الباقي لما عرفت واما
الثالث فلانه لو لم يجب دفع الضرر يحصل مطلوبنا لكن منع الوجوب مخالف للوجدان بعد بقاء
التكليف وسد باب العلم ثم حقيقته الذي يعمل بخبر الواحد لا يأخذ به مطلقا بل يعتبر شرائط ويفتي
موجبا رجحان الصدق وطمأنينة النفس خلافا للحشوية حيث يقولون بالايجاب الكلي ويعتبرون من دون
اعتبار شرط ومال اليه بعض من تأخر بقوله بحجية مطلق الظن بعد سد باب العلم وفيه ما عرفت من عدم حجية

كالظن وعدم افادة كل خبر ظنا ولو عن فاسق كاذب كافر اما او غير مميز وغير ضابط وشاعر ولو سلمنا فالاجماع
مستفيض على اعتبار الشرائط في الجملة بعد الاعتناء بالخبر بل العقل يحكم باعتبار بعض الشرائط وهي امور
الاول العقل الراوي للاجماع ولعجز المجنون عن الضبط وقصوره عن التمييز والاجتناب عن الخلل وانتفاء
الخوف المانع عن الكذب والافتراء وما يرى من الاسوياء الشاعرة منه احيانا فقصور بالوقت ما نوبتي
نادرة مشعارة او هو يورق فيقبلها اللغفه الا اذا ثبت ضبط في الحال المرفوعة مثله وبالجملة العقل
يرد خبر غير ذوي العقل من وجوه الثاني البلوغ ولوجال الاداء والعلة الله الحقه ما انه من رواية ما
يخاف التقصير او القصور فيه والاجماع منعقد على رد خبر غير المميز لما مر في المجنون والمعروف في المميز انه
لفقد الخوف الرادع عن الجهل والكذب والتغيير فلا يحصل الاطمينان بروايته وان كان من اهل الصلاح
مع ان خبر قبول خبر الواحد مخالف للاصل فيقتصر بقدر ما ثبت بالدليل من الاجماع والنصوص من
قبول خبر البالغ ويبقى الباقي خلافا لاهل الخلاف قياسا على جواز الاقتداء به وهو كالمقيس عليه باطل عندنا
مع تحقق الفارق عندهم لتجويزهم الصلوة خلف كل بر وفاجر واما قبول شهادة المميز في الجراحات عند
الاكثر فلهات الدليل والمستند فيه لحاجة اليه لتضييع الحقوق في ترك كثرة وقوع الجراحات منهم وعدم
حضور البالغ الثقات عندهم غالبا على ان منصب الرواية اعظم وخطره اجل اذ الثابت بها شرع عام الى
ستر القيمة الا ان يتذكر الخبر بلغا بعد البلوغ ولذا قبل الصحابة رواية ابن عباس ورواية الصدوق رواية
اليقطيني عن يونس ليس لهذا الوجه الثالث الضبط وهو قوة الحفظ بان يحفظ المسموع للمروي غالبا
لا يزول عنه بسهولة فمن اشتد عليه الذهول وغلب عليه النسيان لا يقبل روايته لعدم غلبة الظن وعدم
حصول الاطمينان فانه قد يسهو عادة فيزيد او ينقص او يغير بما يوجب اختلال الحكم والمقصود ويسهو عن
الواسطة فيتبدل الصحيح بالضعيف وبالعكس والشهيد الثاني جعل اشتراط العدالة مغنيا عن اعتبار الضبط
لان العدل لا يجازف برواية ما ليس بمضبوط على الوجه المعتبر ورد عليه بان الغرض من اعتباره التحرز عن الخلل
الواقع على سبيل الخطأ فان غير الضابط ربما يروي على القطع ويخطئ ولا يعلم انه قد اخطاه والعدالة تمنع عن
التعمد ويوجب الحافظة عند الغلو دون القطع ونقل الخلاف في القوانين لا انيس في اشتراط الضبط لعدم
حصول الظن من خبر غير الضابط تعلموا ما حكم اهل الرجال بعدم الحديث عند توثيقهم من غير نص على ضبطهم
فلا لدواعيه لعيهم في لفظ ثقة لانهم يريدون به العدل الضابط فان من الوثوق والاوثوق لمن لا انضباط له وهو السر
في اختيار لفظ الثقة على العدل ونحوه انتهى وفيه ان جماعة وثقوا جماعة ممن لا انضباط لهم كحبيب بن معلى الخثعمي
ومفهوم الاية المؤمن لقبول خبر العدل مثلا مختص بالضابط لكان التعليل فيها والاجماع فيه ظاهر وربما

يقال

يقال ان غير الضابط لو احصل الاعتماد والطمانينة بخبره بان يكون مزكيا لا يغفل عن مدارك المطالب حين الاسماع
ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر وقيل عروض السهو ضبطه بان كتبه في اصل لم يخرج عن هذا الاصل
يجوز العمل بخبره ولعل قبول خبر مثل النخعي من هذا ويمكن ادراج هذا تحت الضابط ثم الرابع الاسلام فلا تقبل
رواية الكافر باجماع العلماء وان ترجح صدقه وتحرزه عن الكذب اقتصارا فيما خالف الاصل على مورد الدليل
مضافا الى انه فاسق في عرف القديم على الشيوع والاحالة الى الاستقراء ولقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله
فاولئك هم الفاسقون بل الكافر اولى من الفاسق بالرد لعدم اعتنائه باصل الدين فمقتضى دينه تخريب
غير دينه وتضييعه واي فاسق اعظم من الكفر وقيل لان في قبول روايته تنفيذ حكم على المسلمين ولزوم
العلو على الاسلام والاسلام يعلو ولا يعلى عليه ولا سبيل على المسلمين وليس للكافرين من سبيل
وقيل يقبل اذا كان الكافر ثقة لاداء الناس وفيه نظر وشهادة الذمي ان قبلت فلمكان النص ولمس الحاجة
والضرورة كالقضية ومن بلغ من فرق الاسلام واهل النحلة والقبلة خلاف حد الكفر كالخوارج والمجسمة
والغلاة فكالكافر الاصلي اجماعا كان الا انيس فدقبول الرواية من التعظيم والكافر يستحق الاهانة وايضا ان الرواية
من المناصب الجليلة فلا يستحقها الكافر فليس له فيها فلا يقبل رواية ابن عذافر وابي الخطاب الا
ما علم صدوره حال استقامتهما ومن لم يبلغ حد الكفر مع وضوح ضلالتهم كالخطابية والمجوزين للكذب
على رسول الله صلى الله عليه وآله الظاهر في نصرة الحق فالجبائيان والقاضيان وجماعة على الرد الكثر و
الجمهور كالغزالي والشافعية وابو الحسين على القبول لعا استدل الرد بان ضلالهم اعظم من الفسق
فردهم اولى من رد الفاسق وبآية النبأ فان قلت المراد بالفسق في الآية ما صدر بالجوارح كما هو المتبادر منها
والمظنون منه فلا يشمل فساد الاعتقاد المتحرز فيه التحرز عن الكذب وربما يكون الظن من خبره اقوى من خبر
الفاسق المتبين قلت اقصى ما فيه الشك من شمول الآية فيبقى الحكم فيه على اصل المنع فانتفت الجمع فيرجح الحجة القا
بالشيوع نحن نأخذ بالاثم ويمنع ظن الصدق في خبرهم من الاثم وباجماع الصحابة على قبول رواية قتلة عثمان مع كون
قتله من اوضح البدع واجيب بان آية النبأ اولى بالتقديم لاختصاصها بالفاسق والاجماع من العدل والقاتل
ودلالة الخاص اقوى مع ان الخبر مخصص بالكافر والآية باقية على عمومها في اقوى وقتل عثمان ليس من
البدع واما من لم يكن ببدعته واضحة كالقول بحرية افعال العباد فقد اتفق العامة على قبول خبره كما
ذكره الحاجبي وغيره وستعرف ما عندنا انشاء الله والخامس الايمان وكونه اثنا عشريا والمعروف عند اصحابنا
اشتراط الايمان لدخوله في العدالة كما سيجيء انشاء الله ولآية النبأ لفسق المخالف بتقصيره في النظر وجموده
على تقليد السلف مع ظهور الحجة ووضوح المحجة فان الامامة من الاصول ويجب على الله من باب

اللطف ان نصع في العقول ما يرشدهم الى الحق الذي ليس الا في معتقد فيه قال السيد السند الاستاد افضل
اهل العلم والفضل والاجتهاد بعد المعصومين من الاباء والاجداد بان الله تم قد جعل لعقول المكلفين
ما يتم عليهم الحجة اما بنوعها لفهم الحق واظهار الحق لها بما سطع وظهر ووضح وبهر من الآيات البينات
والبراهين الساطعات بحيث لو تجرد عن غشية التقليد والعصبية والهوى والتسامح لادرك الحق
بما هو عليه فالعامة مقصرون ولذلك لم يسمع عذرهم في الآخرة وهم مشركون مضافا الى الادلة التي عند جمعية
منا وبعضهم بحيث تقرب من التواتر واشتهر قول اهل اللغة قديما وحديثا في شمول الفسق للضلالة
فالخروج عن الشيء على وجه الفساد وجعلوا الخروج عن الاستقامة او ترك الطاعة ولما امر الله به فان
الناس مكلفون بالعقايد الحقة ومن مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية بل الجمهور وغاملهم كا
يظهر من عبائر اهل اللغة فالفسق شامل الجميع معانيه فما قيل من ان الفاسق في العرف القديم هو الفاجر
فلا يشمل المخالف فاسد لان الشايع في الكتاب المجيد المخصوص المعروف بين المتشرعة ومن لم يحكم بما انزل الله فهو
فاولئك هم الفاسقون وما يتخيل من العرف الجديد من معاصي الجوارح فغير ثابت لاحتمال كون التبادر
المدعو فيه او ثبت اطلاقها على كون الظهر افراده او استعمالها بغلبة استعمالها فيه وقال العلامة اي فسق اعظم
من عدم الايمان وهذا تنبيه للصدق عرفة وعلى عدم ثبوت العرف الجديد فاللفظ محمول على القديم لان الجديد
حصل في شيء من زماننا فان قلت مقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل برواية المخالفين منهم بل سائر فرق
الشيعة كالواقفية وعبر الشيخ في العدة العمل بخبر المخالفين عن ائمتنا اذا لم يكن في رواية الاصحاب
ما يخالفه ولا يعرف قول فيه الخبر عن الصادق اذا نزلت بكم حادثة ولا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا
الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به قال الشيخ ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث
بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم
ما يخالفه وقال في العدة في سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية ان كان ليس هناك ما يخالفه ولا
يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان الراوي متحرزا عن الكذب في روايته موثوقا به
في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل ابن بكير وغيره
وباخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو
فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندنا فيه خلافه قلت كلام الشيخ في الباب مضطرب بل مختلف
فانه قال في اوائل بحث خبر الواحد قد ورد جواز العمل به في الشرع الا ان ذلك موقوف على طريق مخصوص وهو
ما يرويه من كان في الطائفة المحقة ويختص بروايته ويكون على صفة يجوز معها قبول خبره من العدالة وغيرها

وقال

وقال في موضع آخر اجمعوا على ان من شرط العمل به ان يكون راويه عدلا بلا خلاف لمن خالف الحق لم يثبت
فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره ثم قال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار واكثر رواته المجبرة
والمشبهة والغلاة والواقفية والفطحية وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح
ومن شرط خبر الواحد ان يكون عدلا عند من اوجب العمل به وهذا مفقود في هؤلاء وان عولتم على
عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم عاملين بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل
على جواز العمل باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول ان جميع الاخبار يجوز العمل به بل
لها شرائط نذكرها فيما بعد انتهى وكلام الشيخ في المواضع الثلثة ظاهر بل صريح في اشتراط الايمان و
الجمع بين كلمات الشيخ من وجوه الاول ما قال بنفسه من انه يجوز العمل باخبار الواقفية و
الفطحية وغيرهم اذا كانوا ثقاة في النقل وعلم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم من
الكذب والوضع مثل ابن بكير وابن مهران وبني فضال وبني سماعة ومن شاكلهم والثاني ما قاله
ايضا اذا اختصوا بالرواية لا يعمل به وانما يعمل اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على الطريقة
واما اذا انفرد فلا يجوز على حال والوجهان متنافيان الا ان يخص الاول بالثاني فلبناء على اعتبار
الايمان في الخبر من حيث هو ولا ينضم اليه ما هو حجة من خبر الطائفة الا انه ينافي ما ذكرناه فوقا وجعل
كالنص في الموضع الاخر ان مخالف الاعتقاد فالمذهبان روي عن الائمة وقد تقدم وهو الجمع الثالث
حيث قال فلو كان في الموثوق به ما يخالفه وجب طرحه والا فان كان ما وافقه وجب العمل
به ومع عدم الموافقة والمخالفة وعدم القول من الطائفة وجب العمل لرواية الصادق ع اذا نزلت
بكم حادثة لا تجدون حكمها فانظروا الى ما رووه عن علي ع الى ان قال ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
بما رواه حفص وغياث ونوح والسكوني واما اذا كان من فرق الشيعة كالواقفية فان كان قرينة
يعضده او خبر آخر الموثوق للموثوق به وجب العمل وان كان مخالف من الموثوق به وجب الطرح وان
لم يكن مخالف ولا موافق وجب العمل اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته ولذا عملت الطائفة
بخبر ابن بكير والواقفية ووجه الجمع ترك العمل في خبر المخالف اذا انفرد والعمل اذا وافق وفي سائر
فرق الشيعة العمل اذا وافق او لم يخالف ويخرج عن الكذب مع كونه موثوقا به فمن اشترط العدالة
والايمان يعمل بالخبر وان كان له مخالف وخبر غير اهل الايمان فشرطه عدم وجود المخالف وخبر غيرها
يحتاج في العمل الى اليمين وكونهم موثقين مجتنبين للكذب والشرط شرط المباشرة للعمل من دون
تبيين العدالة والايمان ويجيء التحقيق في العدالة انشاء الله والمحقق كجماعة منع حجية الخبر الذي عمل به الشيخ

ومنع اجماع الطائفة على العمل بخبرهم اى العامة ولما سابرفي الشيعة فالمحقق قال لم نعلم الى الآن ان الطائفة
عملت باخبار هؤلاء ولعل الحاد المحقق وصولة الاجماع والا فانكار مطلق على الاصحاب باخبار
هؤلاء مكابرة جدا وكلام العلامة مختلف في القبول منهم والرد فمن فخر الدين عن ابيه رد
خبر ابان بن عثمان لانه لا فسق اعظم من عدم الايمان وفي الخلاصة رجح قبول رواية كثير من
اهل العامة وللمذاهب الفاسدة وفي التهذيب اعتبر الايمان والتحقيق قبول رواية الموثقين منهم
المتحرزين عن الكذب للظنون صدقها الموجودة في كتبنا اولكتهم مع تمسك اصحابنا بها اما المفهوم
الآية انه لم نشملهم الفسق واما المنطوق ان شملهم لان ماذكرناه تبين وايضا هذا من الظنون المعتبرة
عند الاصحاب الموجودة في الاخبار فالعمل جائز لانسداد باب العلم فتم جدا فهذا موضع نظر دقيق
وكم من قدم به زليق والله ولى التوفيق السادس العدالة ويشترط حال الاداء فان تحمل الفسق و
ادى حال العدالة قبل اجماعا وغير العدل بحسب العلم وظاهر الحال دون الواقع ثلثة معلوم الفسق
ولو باطمينان النفس وغلبة الظن ومجهول الحال ومن جاء فيه مدح لا يبلغ الى التعديل فمن عرف
بالصلاح وحسن الحال فهو بعد عدلا ومن عرف بارتكاب المآثم وعدم المبالاة او صدرت منه كبيرة
او اصرار على صغيرة من دون توبة معلومة فهو فاسق ومن جهل حاله فهو مجهول ومن مدح
بحسن السيرة ونحو ذلك فهو ممدوح واما الفاسق فان كان عالما بفسق نفسه لم يقبل
اجماعا لآية النبأ الا بعد التبين بان قامت القرائن وغلب الصدق واطمئن به النفس ومن
القرائن عمل الاصحاب او اشتهار الفتوى او اعتضاده بالاصل من دون معارض وان كان جاهلا
بفسق نفسه كالفرق الضالة فاصحابنا على وجوب التبين ايضا ان ادى في حال الضلال او جهل
تاريخه كجابر الخطاب واحمد بن هلال وابن ابى القراقر دون حال الاستقامة والرجوع كرواية
حسين بن بشار وعلى بن اسباط وقد تقدم البحث عنه واما مجهول الحال فالمعروف بيننا
وجوب التثبت ايضا فان انضم اليه ما يشتد عضده قبل والا فلا ولكن ظاهر اشتراطهم العدالة في القبول
اتفاقهم على رده وقد حكى قطب الاجماع على ذلك فانه بعد اثبات الواسطة بين العدل والفاسق نقل
في رد المجهول بالاجماع وشذ بعض المتاخرين في العمل به ومقتضى الاصل في الخبر عدم القبول الا
من العدل او ما احتف بقرائن الصدق وحصل فيه التبين وغلبة الظن وطمأنينة النفس دون
خبر من لا يعرف مكانه ومقتضى تعليل الآية باصابة القوم بجهالة ذلك والملزم في ايجاب التبين
خوف التورط فيما يوجب الظن وهو ما حصل في المجهول الخبر المجوز مع ان تعليق التبين على مجئ

حالة

الظن

من عرف فسقه لقتضى بمفهومه عدم وجوب التبين عند مجئ غيره ولا يجب بان اداة الشرط هنا للتسبيب
وانتفاء السبب الشرعى لا يوجب انتفاء مسببه واحتمال سبب التبيين الاصابة بجهالة وكلما وجدت
العلة وجد المعلول والفسق امر نفس الامرى كما هو مقتضى وضعه ولفظه لان الالفاظ موضوعة بازاء
المعانى الواقعية والعلم والجهل خارجان عن مدلول الالفاظ الا ان الجهل يقوم مقام الواقع عند فقد العلم
وذلك ما لم يظهر خلافه وفي المجهول يرجع الى اصله اذ لا واسطة والمجهول الظاهري يبقى على اصل المنع حتى ان
النعم حاصل في خبر الفاسق الحقيقى وان لم يعرف واما قبول قول المسلم المجهول حاله في التزكية والطهارة
ورقا الجارية ونحوها فهو من دليل خارجى ومن قاعدة حمل فعل المسلم على الصحة ونحوها ومن يعرف
عهده بالتكليف يشكل امره لعدم معرفة امره وعدم ثبوت احدى الملكتين لو يمكن دخوله في المجهول و
ان كان قبل بلوغه على احدى الحالين الا ان يعرف بحالته السابقة فتأمل وهو صعب غالبا واما الممدوح فمقتضى
الاصل بناء على المشهور عدم الحجية من حيث هو ومقتضى الدليل من الآية وغيرها القبول اذا ايد
وظهرت منه وسمة الصدق بحيث يبلغ به الى حد يطمئن به النفس ويسكن اليه القلب فان قلت الاجماع
قائم على اشتراط العدالة ووجوب التبين عند خبر الفاسق والشيخ يجوز العمل بخبر المأمون وان كان
فاسقا او فاسد المذهب قلت الشيخ لم يخالف في اشتراط العدالة كما يظهر من العدة في مفتتح باب الخبر بل
صرح باشتراط العدالة فيه لكن عنده شرط للعمل بالخبر على الاطلاق سواء كان هنا خبر يعارضه ام لا وعند
المخالفة يلتزم الترجيح او التخيير واما العدالة عنده شرط المبادرة الى العمل من دون تبين وظهور امارة
صدق ودليل هذا الجمع بين اجماعى الشيخ في اعتبار العدالة والعمل باخبار المأمونين اذا لم يكن في الخبر
المعدول بما يخالفها وقد الاصحاب بالاخبار الممدوحين والمجهولين بعد التبين كوجوده في الاصول المعتمدة
وعمل الاصحاب ولذا ذكرها المحدثون في كتبهم بعد ذكر العنوان بمضمونها وسوقها سياق فتاويهم و
العلامة كالشيخ يعتبر العدالة ويعمل في كتبه الفقهية على اخبار غير العدول كثيرا وليس ذلك الا لما ذكرنا ولا يجوز
هذا حوالة العمل بجامع الكتب الاربعة لانهم لم يكتفوا بالاخبار والمبينة للمظنون لصدقها او معلومة
كما يظهر من طريقهم وايضا المبين عند احد لا يوجب تبينه عند غيره مع رد المجتهد بين التشنيع على الاخر و
الطعن عليه فالمدار على العدالة او التبين المعتبر وقال شيخنا الاجل الافقه دام ظله العالى علم ان كان الخبر الواحد
من حيث هو ليس بحجة بحكم آية النبأ والخبر المتثبت حجة للآية وو صف العدالة حقيقة من التثبت كخبر الفاسق
المعمول به المشهور او المعتضد بالاجماع او شهرة الرواية او المشتمل على المعجزة فكل خبر يظن صدوره
ويشتمل على قرينة صدق فهو حجة فالاصل في كل خبر عدل هو الحجية للتثبت بالعدالة فان فاتت قرائن

الكذب في الخارج لعدم قرينة العدالة فالعمل بخبر الواحد مطلقا ليس تعبدا والحجة منه هو خبر يتصف بالتحرز
بمذهب القدماء والعدالة من باب التمثيل وذكر النوع المضبوط تحت القاعدة الجنسية والمدار على التبين
وظهور الصدق وصحة السند ووصول هذا هي الطريقة الظاهرة من الفقهاء قديما وحديثا فلا بد ان يكون
للفقيه سعيا في الاخبار ملاحظا لاشياء الواردة ويراعى حاصل الاصول الدالة فان كان بين الصدور
باخذه والا فلا انتهى طهره اعلى الله في الدارين مقامه ومما يرد عليه ما تقدم من ان المدلول على العلم
يعنى ما يطمئن به النفس من الطرق الشرعية دون الظن فضلا عن كل ظن وهو معنى العلم لغة وعرفا وان
سلمنا فان المدار على ما يصدق عليه الطاعة والامتثال عرفا بل التحقيق ان المدار في العمل على البرهان العقلى
او الدليل الشرعى كما تقدم مفصلا في اعتبار الخبر ونحوه دون الظن وان كان مصدقا للظن ايضا
لكن العمل ليس باعتبار الظن والادلة المذكورة قطعية من العقل والاجماع المحصل والسيرة الجارية في
الاخبار المتواترة او ينتهى الى القطع كالآيات الواضحة المعمول بها فالاعتبار على الخبر المشروط بالشرائط المذكورة
عليه من حيث الوثوق عليه او التبين فيه وعند تعارض الادلة العمل على ما دل البرهان على رجحانه واعتباره
فان اراد بالتعبد ما دل عليه الدليل المعتبر فهو المعتبر ولا اعتبار عليه وان اراد محض التوقف وكون
العمل عليه وان لم يدل عليه الدليل ومن غير اعتبار الاقوى فالاقوى دليلا واعتبارا فعليه المنع الظاهر
وبالجملة فرق بين كون العمل على الظن من حيث هو ظن مطلقا او مخصوصا والعمل على الدليل وان صدق على
مدلولها الظن فتم جدا وما قال من ان الطريقة المستقيمة العمل بالظن جدا فطريقة المستقيمة فان طريقة
الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على الادلة وفي رفع التعارض والترجيح على الدليل من الجمع عقلا او عرفا او
عادة او شرعا والترجيح به ونظرهم في جميع المسائل على الادلة وترجيح الادلة بالادلة وما وجد احد منهم
يعتبر الظن ويلاحظ ويذكره ويعينه ويجعله مثله او معيارا او اعتبارا ولذا يذكرون في التعارض
العلاجات المخصوصة ويختلفون في التعارض وجوهها من حيث الورود عن الائمة ويبسطونها ويوقعون
تعارضها بالدليل ولم يذكروا ان المدار على الظن وايضا بناء القدماء في صحاحهم على العمل بطرق مخصوصة و
قرائن خاصة مضبوطة في كتبهم لا كل ظن ولا كل خبر وبالجملة من يتتبع طريقة القدماء والمحدثين والمتاخرين
يقطع بان بناءهم على الدليل وذكروا اعتباره دون الظن فتدبر جدا **حقيقة** في العدالة قال شيخنا الاجل
الافقه دام ظله العالى العدالة في الاصل بمعنى الاستقامة وهى في كل شئ بحسبه والمراد بها في باب الفقه والرجال
استقامة الدين والاعوجاج الجزئى للشخص لا يخرجه عن العدالة والاستقامة كما ان في العدل الصورى
لا يخرجه الانحناء القليل عن العدالة عرفا ويمكن ان يدخل في استقامة الدين استقامة المروة وملاحظة

الآداب اى محاسن الآداب العادات لان تاركها بعد سفيها سخيف الرأى ناقص العقل فالمراد بالعدالة الاستقامة
في الدين والمروة ويوجد في المروة مراتب بعضها لا يخرج الشخص عن استقامة المروة والعدالة ويختلف
بحسب الاشخاص والازمنة والامكنة ومن حيث الخلاء والملاء والعباد والبلاد والعبارات
المستقرة والمحاسن الجارية بموافق العقول السليمة والطباع المستقيمة يشهد عليها الشرع غالبا
انتهى مرامه باضافة ما يوافقه والعدالة عند الجمهور ومتاخرى اصحابنا كالعلامة ومن تاخر عنه ملكة
تبعث على ملازمة التقوى والمروة والتقوى في اللغة الحذر وفي الشريعة اجتناب الكبائر وترك الاصرار
على الصغائر حتى تقوى لانه الذى يحذر به شرعا عن الهلاك هذا وانما غيرها من ارتكاب الصغيرة من
غير اصرار وعزم على الاستقبال فيقع مكفرا باجتنابها كما قال السيد المقدس المحسن الاستاد دام ظله
التامى لقوله تم ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما والايرد وجوه
اخر مقررة في محلها والمروة عبارة عن اتباع محاسن العادات واجتناب مساويها من الامور المباحة
وان كانت مما يقع مكروها وليس محظورا في الاصل كلبس الفقيه لباس الجندى والاكل في الاسواق والبول
في الشوارع بمحضر الناس في غير الاوقات الخاصة في الاسفار وكشف الراس مع مد الرجلين في الجامع و
المضايقة في اليسير الذى لا يناسب حاله ونحوها مما يؤذن بخسة النفس ودناءة الهمة وعدم المبالاة و
يختلف ذلك بحسب الاوقات والاحوال والامكنة وغيرها فينبغى ان يسلك مسلكا يليق بحاله والكبائر
الصغيرة بلا اصرار وغير قادح في العدالة وكذلك اتفاق ما يخالف المروة احيانا بحيث لا يضر بها ولا يكون
عن ملكة لعدم انتزاعها عن الخسة والدناءة ولا يبعد ان يكون الاكثار بالصغائر المختلفة الانواع من غير
مضر وان لم يكن مصرا على خصوصية كل نوع او فرد منها وقد حكى في التحرير الاجماع عليه والسر فيه انه اصل دعى
الخبث ويخرج عن ملكة نوع الفسق وقالوا لا يقدح ترك المندوبات الا ان يصل حدا يؤذن بقلة المبالاة
في الدين وعدم الاعتناء بالشريعة مثل ترك جميع المندوبات وقال الشهيد لو اعتاد ترك صنف منها
كالجماعة والنوافل فكترك الجميع لاشتراكها في العلة المقتضية وفيه تامل بل المدار على الوصول حد عدم
المبالاة والقدماء من اصحابنا قد ذكروا في تعريف العدالة اشياء لا تتم عادة الا بالملكة قال في المبسوط العدالة
في الشريعة ما كان عدلا في دينه عدلا في مروته عدلا في احكامه فالعدل في الدين ان يكون مسلما لا يعرف منه
شئ من اسباب الفسق وفي المروة ان يكون مجتنبا للامور التى تسقط المروة مثل الاكل في الطرق ومد
الرجلين بين الناس ولبس الثياب المصبغة وفي الاحكام ان يكون بالغا عاقلا وعن ابن حمزة ما يقرب من هذا
وظاهره ان عدم ظهور شئ من اسباب الفسق كاف فيه لا يكون في العادات الا عن ملكة واعتبر ابن الجنيد

في قبول الشهادة بعد البلوغ والايمان ان لا يكون معروفا بارتكاب كبيرة او مصرا على صغيرة او بخيف
على معامل او تهاون بواجب من علم او عمل او مباشرة لاهل الباطل ودخول في جملتهم او حرص على الدنيا
وان لا يكون ساقط المروة نعم ليس فيما حكى عن المفيد والشيخ في النهاية والمحقق ظاهرا اعتبار المروة
وكذا ابن البراج وابو الصلاح الا ان يندرج ما يخالفها تحت القبائح حيث اعتبرا اجتناب القبائح
وكان من لم يعتبرها نظرا الى ان مخالفة العادة ليست منافية للشريعة ولا بد من تحاذر مما يكشف عن
سائر من قلة حياء وعدم المبالاة موجب لرفع الوثوق عنه وقالهم من لا حياء له لا دين له واما اعتبار
ما يستلزم الملكة فظاهر من كلام ابن الجنيد او ابن الكان المفيد وكاد كما قيل في باب قال العدل من كان معروفا
بالدين والورع عن محارم الله ومن يعرف بها كان صاحب ملكة ظاهرة وسيجي اختلاف فيما يعرف به
الملكة من حسن الظاهر او كون المسلم على ظاهر العدالة او الاختبار المميز بين الخلق والتخلق والطبع والتكلف
والكلام والقول والدليل في اعتبار العدالة وفي معناها وفي طريق معرفتها في الاخر والمسلك هنا
ثلثة مغفل عن هذا جماعة كثيرة فوقعوا في تيه الضلالة وخبطوا في الاستدلال بل المقال والنسبة
الى الاقوال فان قلت لو كانت العدالة ملكة لم تزل بعروض ما ينافيها من معصية او وقوع المخالفة عن الملكة
احيانا ولم تفتقر الى توبة لان الفاسد لا يحصل بها مع ان الاصحاب حاكمون بكلا الامرين كما يظهر من
المبسوط وغيره قلت الملكة بعد ثبوتها لم تزل بالمخالفة احيانا الا ان الآثار لما كانت دلائل الملكات جعل
الشارع بدليل وجود الاثر المخالف لمقتضاها مزيلا لحكمها والتوبة لما لم تكن تظهر منها الرجوع و
الانابة والندامة والعزم على الترك لا تجرد الاستغفار بل الاختبار حتى يغلب الظن بحصول الندم وجزم
العزم على الترك فان قلت هذه الملكة كيفية راسخة في النفس المانعة عن الكبائر ونحوها فلا بد وان تكون
مع ملازمة لانها عبارة عن قوة تنشأ عن ثلث اعتدالات في النفس اعتدال بين البلادة والجربزة وتسمى
بالحكمة وبين افراط الشهوة وتفريطها وتسمى بالعفة وبين طرفي الغضب من الظلم والانظلام بالشجاعة
فاذا اعتدلت الثلثة حصلت كيفية وحالة شبيهة بالمزاج كما انها تحصل بين الفعل والانفعال بين
طرفي القوى والكسار سورة كل منها فاذا حصلت في النفس جامعت ملازمة التقوى والمروة لا انه
لم يقم دليل على اعتبارها وقد لا يحصل الا الاوحدي لم يسمح الدهر بمثله مع شدة الحاجة الى العدل في كل جمعة من
بلد او بحر او سفر او بلد وانتظام الشريعة والاحكام في العقود والايقاعات ودفع المخاصمات وعلاج الجنايات
لانتظام الامر واعتبار حسن الظاهر في الملكة يجب كون الملكة عنا لقوا تحتا او لا اقصى ما اعتبره الاصحاب
الملكة ان يكون في النفس كيفية تبعث على ملازمة التقوى والمروة اي يكون بحيث يمنعه نفسه الى ذلك

سواء

سواء كان خوفا من الله او رغبة فيما دعى اليه او لكمال نفسه او حياء من ارتكاب الشنايع ولا يستلزم
الشجاعة والحكمة فكم من ثقة جبان او ليس بذي فطنة ومثل هذه النفوس غير عزيزة في الكثيرة و
الحاصلة للاغراض الصحيحة كافية واي كيف يعرف احد بالستر والعفاف وكف اليد والبطن واللسان
واجتناب الكبائر ولا يرى اهل قبيلته ومحلته الخيرات لا يكون من النفس داع الى ذلك ولا يكون
هذه آثار الملكة فكيف تعرف الملكة فالشرع اخبر بما هو اثر لهذا الامر الخفي الباطني بآثارها العادية فلا
تغفل وعلى فرض عدم الاعتبار بالآثار عادة فالدليل على الاعتبار جاء من الشرع والشرع اكتفى من
بحسن الظاهر حتى يظهر خلافه كما يجي من الادلة في النزاع قائمة وليس بلغو وايضا الحق احق ان يذكر
ومعرفته بالآثار عادة وشرعا غير مناف حقيقة في طريق معرفة العدالة ومن العادل شرعا عن
غيره وذكر ما دل على العدالة وما يكون التكليف باعتباره مع ظهور خلافه فلا كلام في اعتبار العدالة شرعا
في مواطن كالشهادة والرواية والامامة والولاية والقضاء والطلاق والتولية وغيرها وحيث
دل الدليل على اعتبارها فالمراد وجودها في نفس الامر الا ان يدل الدليل على الاكتفاء بر بالظاهر كما في خبر
ايتام قوم من خراسان يصلون وهم لا يعلمون فقال لا يعيدون صلوتهم ولا يأتمون بالجنب وهم
لا يعلمون قال لا باس وقد ذكر ما نقل من كبار علمائنا الاعلام ان عدالة الشاهد تعرف بالنسبة الى
الحاضر بالاختبار بالصحبة المتكررة المؤكدة والملازمة التامة والمزاولة المتطاولة بحيث يظهر احواله و
يحصل الاطلاع على سريرته الى ان يميز الخلق من التخلق والطبع من التكلف بناء على كون العدالة بمعنى الملكة
من الكبائر والاصرار على الصغائر مع مراعاة المروة على الخلاف في الاخير سواء حصل العلم به وفيه عند
التمكن منه او الظن المتاخم مع عدم خلافا للشيخ في الخلاف وفاقا لجماعة حيث اكتفى في قبول الشهادة به
بظاهر الاسلام مع عدم ظهور ما يقدح في العدالة وان الاصل في المسلم العدالة حتى يثبت خلافه الظاهر وادعى
عليه في الخلاف الاجماع والاخبار وان البحث عن احوال الشهود محدث في زمن شريك بن عبد الله و
لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله والصحابة والتابعين ولو كان شرطا ما اجمع اهل الاعصار على تركه وفوقه التفريط
ويمكن رد قوله الى الاكتفاء بحسن الظاهر في المعرفة على ما يشهد عليه قول عبارته حيث قال اذا حضر الغريب
في بلد عند حاكم فشهد عنده اثنان فان عرفا بعدالة حكم وان عرفا بفسق وقف وان لم يعرف عدالة ولا فسقه
بحث عندنا سواء كان لهما السيماء الحسنة والمنظر الجميل ام لا ثم نقل الخلاف عن مالك واستدل على
بطلانه بقوله تعالى فرجل وامرأتان ممن ترضون والمفيد قد اطلق في الريب المجهول والجائز الحروف
وصرح ابن الجنيد بان حكم المسلم على العدالة الا ان يظهر خلافه وهو م المبسوط وابن حمزة ايضا عن

اعتبار العدالة في الشهادة ولا حكما بان العدالة هو ظاهر الاسلام بل المحكم بثبوتها بظاهر الاسلام بناء
على ان الاصل في الاسلام العدالة وقضيته قبول خبر المجهول وفي بعض الاخبار ما يدل عليه كما في صحيحة
حريز في اربعة شهدوا على محصن بالزنا قال عليه السلام اذا قال الاربعة من المسلمين ليس يعرفون بشهادة
الزور اجيزت شهادتهم جميعا وعلى الوالي ان يجيز شهادتهم الا ان يكونوا معروفين بالفسق وفي
صحيحة سلمة عن علي عليه السلام ان المسلمين عدول بعضهم على بعض الا مجلود لم يتب او معروف بشهادة
زور او ظنين اي المتهم وفي صحيحة ابي بصير عما يرد من الشهود قال الظنين والمتهم والخصم
قلت الفاسق والخائن قال عليه السلام كل هذا يدخل في الظنين وفي الحسن بالوشاء عن شهادة من يلعب بالحمام
قال لا باس اذا لم يعرف بفسق وغير ذلك وفي عدة اخبار ما يدل على حسن الظاهر ففي الخبر بطريق
الصدوق عن ابن المغيرة عن الرضا عليه السلام كل من ولد على الفطرة وعرف بالصلاح في نفسه جازت شهادته
وفي الخبر عن البزنطي عن الجواد ايحل للمتلقفات ان يقضى بقولها من غير مسئلة اذا لم يعرفهم فقال عليه السلام خمسة
اشياء يجب على الناس الاخذ بها بظاهر الحال الولايات والمناكح والمواريث والذبايح والشهادات
فاذا كان ظاهره ظاهرا مأمونا جازت شهادته ولا يسئل عن باطنه وفي الخصال ما يقرب منه وفي
بابرهيم عن ابي الحسن عليه السلام في الطلاق بعدلين كما في كتاب الله الى ان قال من ولد على الفطرة اجيزت شهادته
على الطلاق بعد ان يعرف منه خير وفي الموثق تقبل شهادة المرأة والنسوة اذا كن مستورات من اهل
البيوتات معروفات بالستر والعفاف مطيعات للازواج تاركات البذاء والتبرج الى الرجال في
انديتهم وهذه الاخبار مقيدة للاخبار السابقة لاطلاقها واحتج المتأخرون بقوله تعالى واشهدوا ذوي
عدل منكم وفيه انه ليس للعدل فيها سوى العدالة والملكة انها حالة نفسانية خفية والشارع قنع بعدم ظهور
ما ينافيها عند من يعرف قبيلته واهل محلته كما عرفت وستعرف وهو الذي يكون عنده بحسن الظاهر و
يشهد عليه انه ابتاء حيث علق التبين بمجي الفاسق وقوله تعالى فرجل وامرأتان ممن ترضون وفيه ان
حسن الظاهر ممن يرضى عنه وبصحيحة ابن ابي يعفور بم يعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم
وعليهم قال عليه السلام ان يعرفوه بالستر والعفاف والكف عن البطن والفرج واليد واللسان ويعرف باجتناب
الكبائر التي اوعد الله عليها النار من شرب الخمر والزنا والربوا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك
والدلالة على ذلك كله ان يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه و
تفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته واظهار عدالته في الناس ويكون التعاهد للصلوات الخمس اذا
واظب عليهن وحفظ مواقيتهن بحضور جماعة المسلمين وان لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاهم

فاذا كان

فاذا كان كذلك لازما لمصلاه في صلوات الخمس فاذا سئل عنه في قبيلته ومحلته قالوا ما رأينا منه الا خيرا مواظبا
على الصلوات متعاهدا لاوقاتها في مصلاه فان ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين وذلك
ان الصلوة ستر وكفارة للذنوب وليس يمكن الشهادة على الرجل بانه يصلي اذا كان لا يحضر مصلاه
ولا يتعاهد جماعة المسلمين وانما جعل الجماعة والاجتماع على الصلوة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي
ومن يحفظ مواقيت الصلوة ممن يضيع ولولا ذلك لم يكن لاحد ان يشهد على آخر بصلاح لان من
لا يصلي لا صلاح له بين المسلمين فان رسول الله صلى الله عليه وآله هم بان يحرق قوما في منازلهم لتركهم الحضور في
جماعة المسلمين وقد كان منهم من يصلي في بيته فلم يقبل منه ذلك فكيف يقبل شهادة او عدالة
بين المسلمين ممن جرى الحكم من الله ومن رسوله فيه بالحرق في جوف بيته بالنار وقد كان عليه السلام يقول
لا صلوة لمن لا يصلي في المسجد مع المسلمين الا من علة الحديث وفيه ان الرواية وان اخذ فيها اولا
معرفته بالستر والعفاف والكف عن الشهوات واجتناب الكبائر وما هو آثار الملكة عادة ويظهر بالتتبع و
الامتحان والمزاولة والاستشهاد من اهل بها لكنه اكتفى ثانيا في الدلالة على ذلك كله بالستر للعيوب وهو
عدم ظهور موجب الفسق والحضور مع المسلمين والتعاهد للصلوات والذي يجمع بين الاخبار
وكلام العارفين والفقهاء الاخيار لم يثبت لها في الشرع اصطلاح آخر ان العدالة امر نفسي وملكة
حقيقية خفية تعرف بالآثار الجلية من حسن الظاهر والصلاح الباهر كما في سائر الملكات و
الدال عليه شرعا وعرفا وعقلا حتى يظهر المخالفة وهو مقتضى خبر ابن ابي يعفور حيث جعلها شيئا
والدال عليها شيئا آخر وان البحث عن نفس الملكة يلزم الضيق والحرج او تعطيل الحقوق وتضييع
الانساب والاموال والنفوس لشدة الاحتياج اليها في المعاملات والمناكحات والمواريث والاشياء
والجنايات والفراق بل جل من العبادات والمعاشرات والانتقال والتعيش والتمدن على الوجه الشرعي
عليها ولا يستبعد بان السيرة والدائر في الاعصار والامصار على حسن الظاهر الدال والاصل
اليه الا على ذلك او هدى الناس في مصر دون مصر بل عصر بعد عصر وان كان البناء على ظاهر الاسلام
لضيعت الحقوق ووقع الهرج والمرج في الاموال والحقوق والفروج يشهد كل لكل ويخرب الدين
بر والاخبار الدالة عليه محمولة بالاخبار المخصصة وبالسيرة الجارية للعلماء فانه يظهر من التتبع
عدم اعتبار القوم بمجرد عدم ظهور الفسق فانهم كانوا يتجسسون حتى يعرفون او لا يكتفون بمجرد
الجهالة فالعدالة ملكة مخصوصة مذكورة والدال عليها حسن الظاهر وصلاح يظهر بالمعاشرة
بقدر ما يظهر له والدليل بعد ما ذكرنا خبر ابن ابي يعفور المتقدم وفتوى مشايخنا العظام سيما السيد

السند الافقه الاعلم بعد ائمة الانام سمي الامام في الاعصار والاعوام وقد نقل الشهيد الثاني عن المشهور
خصوصا بين المتاخرين عدم الاكتفاء بظاهر الاسلام للاية والرواية وحكي عن جماعة من القدماء كفاية
الاكتفاء بظاهر الاسلام كالمفيد والشيخ وابن الجنيد وقال كلام القدماء ملاءم لما قيل محتمل وقال الشهيد
الان بل المذهب خلافه هذا هو الحال في معرفة الشهود اما معرفة عدالة الرواة فقال السيد
المحسن المقدس الاستاد ان تعديلهم باق على الاصل لا يحكم بعدالة احد الا بعد ثبوتها ولا يتسامح فيما
يكون بحفظ احكام الشريعة ولا يكتفى فيه بظاهر الاسلام كما هو الطريقة المستقيمة للعلماء سيما
من حفظ الرجال او توصل في كتب الاسناد الى ولا يغفلون ما يشكل من الصفات كان
يقول في ما هو زاهد او صالح او دين او خير فانها في العادات امارات الملكة وكثيرا ما يصرحون
بانه عدل او ثقة او شيخ الطائفة وفقيهها او فقيه اصحابنا ووجههم او من خواص الشيعة او
حواري احد الائمة واشباه ذلك فيحصل بالنسبة الى السلف بالنقل او رعاية الاحوال والامارات
كرواية الاجلة عنه او اعتماد القميين عليه او كونه من مشايخ الاجازة ومحل الثناء او اجماع العصابة
على تصديقه او تصحيح ما يصح عنه على وجه ظاهر او لازم وفي نحو من زماننا بالنسبة الى اهل السلف
يحصل بالنقل غالبا **حقيقة** اختلف العلماء في جواز الاكتفاء في الجرح والتعديل على نقل العدل
الواحد او لزوم ضمه الى التعدد والمراد بتوقف على الاجتهاد وحصول الظنون ولا استناد والاكثر على
الاول ومنهم الشيخ والعلامة وعامة المتاخرين واستمرت طريقة اهل الرجال سيما الشيخ والكشي
والنجاشي وذهب المحقق في المعتبر وصاحب المعالم الى اشتراط التعدد كالشهادة وتبعه جماعة
وقال بعض الاعلام بان التعديل هو الشهادة وهي في اللغة الاخبار عن علم وفي الاصطلاح اخبار
جازم عن حق لازم للغير من غير الحاكم فيشترك الخبر في الجزم وتفترق عنه بكون المخبر عنه في الخبر
امرا عاما لا يختص بمعين كقوله لا شفعة فيما لا يقسم وفي الشهادة خاص بمعين انتهى وفي هذا الفرق
نظر لان الخبر اعم لا بمعنى البناء فيشمل الشهادة ولا يختص بعام ويعم الخاص بمقتضى العرف واللغة
كالخبر عن مجيء زيد وكونه بيد عمرو والشهادة على ما اعترف به ترد على الحق الجازم للغير ولا يجري
هذا المعنى في التعديل مع عدم اختصاصه بحق المخلوق حيث قال فخرج حق الله مع جريان الشهادة
في حق الله ثم قد تامل بعض في ان الشهادة انشاء او خبر بين يدي الحاكم او الحكم او انها خبر من شانه
ان يتلقى بين يدي الحاكم او الحكم او خبر للتسجيل فان انشاء سرقة الشخص ابتداء خبر وللتسجيل
شهادة وغير الثلثة الاخيرة اوسطها بمقتضى الصدق في العرف ومع الاطلاق فلا ويمكن ارجاع

عليه

الثلثة الى الواحد ولا يشمل واحد من الثلثة الجرح والتعديل للرواة مطلقا من باب الشهادة فلا
تحتاج الى التعدد وتفصيل المرام انه قد ظهر من العلماء التشاجر في الجرح والتعديل من باب
الشهادة او الخبر او الظنون الاجتهادية وشرذمة من القدماء والمتاخرين على الاول والاكثر
كما في النهاية وتعليقة الاستاد بل ومرضه على الثاني واختار جماعة الثالث وقد يجمع بين الخبرين
والحق ان الشهادة حكم خبري ناشئ عن علم من شانه ان يتلقى بين يدي الحاكم او الحكم من حيث
هو يتلقى بين يديه احدهما واعتبار القيدين الاخيرين بمقتضى العرف عاما وخاصا ولهذا لو اخبر
بوقوع السرقة اما القتل لغير الحاكم اوله من دون قصد تسجيل بل مجرد اعلام الواقعة فهو
خبر وان دعى للتسجيل فخبر فهو شهادة وان اندرج تحت الخبر المقابل للانشاء لكن فيه اعتبار
خصوص وهو الفارق بينها وبين الخبر بالمعنى الاخص وليس التعديل والجرح من هذا الباب لعدم
مدخلية الحاكم والحكم والتلقي بين يديها في تحققها وما قيل ان الرواية والشهادة مشتركان
في الجزم مفترقان بان الرواية ما كان امرا عاما لا يختص بمعين والشهادة لامر متعين فالتعديل من
الشهادة منقوض برؤية الهلال والترجم عند الحاكم والاخبار بامر معين وعن عدد الركعات او
الاشواط وبالاذن في الدخول في ملك الغير ويكون المال هدية وهي نحوها هذا ان كان المراد بالرواية
النبا وان كان المراد الحديث فمنقوض باخبار لا يحصى فانها اخبار عن النبي خاص في حكم خاص
بامر خاص فالتعديل غير الشهادة كالاخبار والرواية فلا يلزم التعدد فيه ولو سلمنا انه من الشهادة
فنمنع اعتبار التعدد في الشهادة مع الانتقاض بموارد عديدة كما في الوصية والقابلة ونحوها
على وجه والشمول لاية النبا كما هو الحق باعتبار اندراجها تحت النبا بالمعنى الاعم المستفاد من
الاية فيجوز الاكتفاء فيها بعدل الا فيما ثبت خلافه من الدليل ويشهد عليه وورود الاية مورد
الاية كما قيل مع عدم دليل دال على عموم اعتبار العدلين ثم ويستدل للقائل بانه من الخبر بان
الظن من قول المعدل فلان ثقة الاخبار بتوثيقه ليأخذه الناس مرجحا وهو مقتضى وضعه
اللغوي وفهم العرف وينطبق على وظيفة المعدلين المدونين كتبهم لانتفاع الغير بلا تفسير من العلم
فكيف يحصل للبعيد عن زمن المجروح والمعدل سيما مع كون المراد بالعدالة الملكة مدفوع بان
معرفة الراوي لا تنحصر بالملازمة والفحص المتاكد بل تحصل بالشياع بين العلماء واهل الحديث
كالصدوق الذي لم يذكر والد توثيقا وبكثرة القرائن المتعاضدة مثل كونه مرجعا للعلماء والمحدثين
وكونه من نكته رواية الاجلاء عنه وكون رواته لا يروون الا من عدل او كونه من مشايخ الاجازة

كونه

وعمل اخذ الروايات ومن اعتمد عليه المعصوم او الاجلاء او القميين او ممن اجمعوا على صحة ما يصح عنه
وغير ذلك بخبر من قال بانها من الظنون بان مثل الكشي والنجاشي غير معاصر مع الرواة وغيرملاقي القطع في
احوالهم لان مستندهم فيها اخبار الاحاد والظنون الاخر من اعتناء الائمة او توكيلهم او اعطاء الحجة
لهم او الدعاء لهم او الترحم عليهم فكيف يحصل لهم القطع حتى يكون شهادة او خبرا والتتبع يجدان بناءهم على
الظنون الضعيفة فضلا عن القوية مع ان العلم بحال الرواة بحال عادة الا من مثل سلمان مع كثرة
اختلاف الناس في الرواة وتكاثر ورود القدح على امثال زرارة وابن مسلم والمسئلة ليست
تعبدية فالمدار فيها على حصول الظن من مظنة الصدق فلا يلزم محذور من انتفاء فائدة الرجال كما قيل من
ان التعديل من باب الشهادة وشهادة فرع الفرع ليست بحجة فكيف يقول على التعديل مع كون
تعديل المعدلين بوسائط وذلك لعدم كونه من الشهادة والمعتبر الظنون والظن يحصل من التتبع وذكر
احوال الرجال من المهرة المقدسين الورعين الخبيرين من ارباب السير والتواريخ وكتب العامة و
الخاصة المدونة في احوال الرجال وعمل الاصحاب على اخبارهم واستجازتهم منهم ومرجعيتهم للشيعة
وغير ذلك والحق ان موضوعات الاحكام امور واقعية فاذا اعتبرت حقايقها فلا بد من
تحصيلها فلا يكتفى فيها بالظن ولا اعتبار للظن فيها والعلم يحصل بمثل اخبار العدل علما عرفيا يطمئن به
النفس او نقول اذا قصرت اليد عن الواقع فناخذ بما يدل الدليل على اعتباره وهو الاخذ بخبر
العدل المدلول عليه باية النبا ونحوها من النص والاجماع وان كان مفاده الظن لكن لا ناخذ به من
حيث هو مظنون بل من حيث هو مدلول عليه بالدليل وفرق بينهما وقد عرفت ان اخبار الجزم بان
عدله بمقتضى العرف واللغة خبر لا شهادة ولا يبان ما ادى اليه اجتهاده فلا غرو في كون استناد من
مثل النجاشي على اخبار الاحاد وان كان المراد من التعديل الاخبار فيكتفي بالعدل الواحد او غير العدل
بعد التبين للدلالة على الاية الشريفة واقتضاء السيرة له ووجود عمل الاصحاب عليه في المتن والحكم
فضلا عن السند والطريق والله الهادي الى الطريق **حقيقة** اختلفوا في اعتبار ذكر السبب في
الجرح والتعديل فمن معتبر فيهما وغير معتبر فيهما وفي الاول دون الثاني وبالعكس عند الجمهور واما
اصحابنا فاكتفوا بالاطلاق كما يظهر من التتبع في مرجعيتهم للرواة لاستنادهم في التعديل الى الشيخ والكشي
والنجاشي واضرابهم ولم يوجد في كلامهم غالبا سوى الاطلاق لكن هذا قد يعني البحث التامة كالمشايخ
الثلثة بخلاف من ضعف مقاصدهم في الجرح والتعديل او كثر خطاؤه او اشتهر اتكاله على الظنون والاوهام
فانهم غالبا يستنهضون السبب منهم ويجعلونه راويا ويجتهدون فان قلت صاحب الملكة كيف

يكل من غير ذكر السبب على تعديل من قال بحسن الظاهر او على من قال بعدم ظهور الفسق كما كثر القدح
ولا اقل من الشك في مذهبهم في العدالة والكبائر والصغائر واختلاف فهمهم فيما دل عليها فلا يجب
الاعتناء بشيء منها وتقيها وهكذا من قال بالحسن الظاهر بالنسبة الى من قال بعدم ظهور الفسق
قلت قد عرفت ان مدارهم في التعديل على الاكمل والشيء المسلم لعموم النفع وعدم اختلال الامر و
رفع التدليس ولذا فكروا ما دل على حسن الظاهر ولم ياخذوا تعديلا كالورع والخير والدين والتقى
والزاهد والعابد ولا يعولون بمثل شيخ الطائفة وفقيهها وانما يوثقون بمثل الثقة والعدل
وجليل القدر وعظيم المنزلة وشبهها وايضا انما الوثوق على من يوثق به ويعتمد عليه ولا يرتاب
في شانه كما يجد من انفسنا فاطمئنانا بالعلماء الاعلام وارباب الكمال والاحترام كيف يعولون على
المجاهيل ومن ركب المعاصي او ارتكب الزلات واختار صاحب المعالم تبعا لوالده الاكتفاء بالاطلاق
عند عدم ظهور المخالفة لعدم الاحتياج الى ذكر السبب واشتراط ذكر السبب بدونه لحصول
الاطمينان وجلية الحق وظهور المسلك واختلافهم ويرد عليهما ان الاختلاف المحتمل فيما يتوقف
عليه التعديل بطرق لا يقف عليها بالنسبة الى المعاصي والمحرمات وترك الواجبات وشرائطها
فاين العلم بجميع مذاهبه والاكتفاء بمجرد معرفة العدالة عنده تحكم وغيرحاسم لمادة الاشكال مع
ان المعتبر الظنون وانما تحصل ناخذ بها او الخبر وهو محمول على ظاهره النساق وهو العدالة الواقعية
ثم وربما نقول فرق بين موضع الحكم والمطالبة بالشهادة والاخبار بالعدالة وما بني عليه اجتهاده
او اخبر ليعول عليه الناس واكثر الرواة يكون مجهولا ح ولا يوجب الاعتماد ولا اشكال في حسن الظاهر
ولا الملكة هل حسن الظاهر وغيره ولما على مذهبنا في حسن الظاهر الدال على الملكة فلا اشكال لعلمنا
الملكة على حسن الظاهر فنقول المراد المعنى الجامع عند الكل كالملكة لما عرفت وايضا نقصهم بالتتبع ان
ذلك وبناء على كون حسن الظاهر طريقا الى المعرفة لا اشكال فيه لان المراد من اللفظ الملكة ولكنها
عرفت بالدليل واما على كون الدال على الظن فبرفع الاشكال عن البين فتدبر **حقيقة** اذا تعارض
الجرح والتعديل فان كانا مطلقين بانه يقول هو عادل او ما شرع العدالة وذلك على خلاف فمن
الناس من يقدم العدالة لاصالتها والاكثر على تقديم الجرح اما لغلبة الفسق في الناس فكان الجرح ابلغ
في النفس واغلب على الظن لان الفرد المشكوك يلحق بالاعم الاغلب او لان اقصى ما للمعدل عدم
العثور على موجب الفسق عند المعاشرة فظن العدالة او علم بما علم من ظاهره والجارح يقول بالاطلاع
على منقصة فلو كذبناه لعد لنا عن يقين عن علم الى من يتعلق بالظن او العلم بظاهر الحال بحاله دون

حد

مايوقع الزوايا من الجنايا فالحاصل قول المعدل ما عرفت فسقه وقول الجارح عرفت وليس لا ادري
على جهة علة ادري بل القضية منعكسة فافهم فلم يكن ترجيح التعديل بكثرة المعدلين عند
بعض والعلامة لم يعتبرها ابدا في النهاية واعتبرها في مختلف الخلاصة والتحقيق بناء على التكثر
ان المعدل ناطق عن علم او ما يقاربه لان الملكات انما تدرك باثارها الموجبة للعلم او ما تاخر به
واحتمال الخطاء بعيد جار في الجرح كذلك لعدم ذكر السبب وذكر سبب معلوم لاريب له وخصوصا
على ما جرت به عادة الناس من الاعتراف لا دفع عارض فيظهر ان الوجه الترجيح بالاسد والحادثة
لكون احدهما اعدل واضبط واعرف بحال المعدل كتقديم الشيخ وصح ابن سنان على المفيد في
تعديله وتقديم قول النجاشي على تضعيف ابن الغضائري في كثير من الرواة وغيره فيحق الرجوع الى
الجمع المفيد للظن الاقوى منهم والجمع عند الامكان والا فالتوقف وان كانا مقيدين بذكر السبب
والزمان فان اختلف الزمان فلا تعارض ويؤخذ بقول المتاخر او كل في وقته وان اتحد الزمان
وجب الترجيح وعند التساوي التوقف وان انفرد بذكر السبب كالمطلقين وان ذكر احدهما
السبب دون الاخر وان كان الجرح بامر ظاهر لا يخفى عادة على الاخر كان يقول يخدم السلطان
ويعلل له ضعيف وجب الوقف ويتم ترجيح التعديل لان المعدل عرف وعدل فلم يجد [illegible]
شيء عرفه المعدل دون الجارح وان لم يكن كذلك فان ذكر ما لا يبعد فيه احتمال التوبة والاعراض
والتاويل فالتوقف والجمع بالتعديل ان امكن وان كان الجرح بما يخفى وزعم ان الان عليه
او مضى به فلا ريب في تقديم الجرح هذا كله ان كان التسبب روايتين فان كان احدهما عنها
والاخر عن رواية قدم الاولى لمكان العلم وان كان الرواية عن المعصوم ان لم يكن متواترة او
محفوفة بالقرائن العلمية او بالظن الاقوى من الدلالية وان تعلق كل منهما بالرواية رجع الامر
الى تعارض الخبرين ووجب الترجيح وان تكافئا فالتوقف ولكن الاكثر على اطلاق القول بتقديم
الجرح من دون تفصيل لان في تقديم التعديل عدولا عن الظاهر الى خلافه من دون
معارض لاستلزامه تكذيب الجارح ولا ريب ان الظاهر صدقه لكان عدالته وانما قدم الجارح
فهو تصديق لهما ويرد عليهم ما ذكر سابقا ان الجرح والتعديل بما هما في نفس الامر والواقع
فكيف يتفقان معا ويوجب صدق القائل بهما فتصديقهما جمع بين النقيضين فتم الا عند
ذكر السبب حيث لا تعارض وان كان لاسمان جرح باحدهما وعدل بالثاني فان علم الاتحاد
تعارض الجرح والتعديل والا فهو مجهول الحال لقيام احتمال الاشتراك وان اشترك اثنان

فاسم تعارض فيه الجرح والتعديل اشترك في الجهالة **حقيقة** في تقسيم الحديث اعلم ان القدماء
كان بناؤهم في العمل بخبر الواحد على ما غلب الظن بصدقه وحصل به الاطمينان لرواية عدل او
الاخذ من اصل معتمد او اشتهر العمل به او انضم اليه قرائن الصدق او غير ذلك ويسمى هذا صحيحا
وما يقابل الجميع ضعيفا ولما راى المتاخرون الاختلاف الكثير في الاخبار وتطرق وجوه الفساد
فيها اقتصر بعضهم كالسيد المرتضى على المتواتر لحصول المقصود منه لما قال في التبانيات ان
اكثر اخبارنا متواترة واخذ بعضهم بما يحصل به الثقة من الكتب المعتمدة كاصل من اجتمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنه او على تصديقه واصل من اجمعوا على العمل برواياته كعمار الساباطي ونظرائه
او الكتب المعروضة على الائمة عليهم السلام ككتاب الحلبي وفضل بن شاذان ويونس والكتب الشايعة
الموثوق بها والمعتمد عليها بين السلف كصلوة حريز وكتابي سعد وابن مهزيار وكتاب
حفص بن غياث والطاطري وغير ذلك من قرائن الصدق وهو الذي اراد المحقق بالقبول
وعلله بالاجماع في اخذه وتحري التصحيح وفي مقابله ما وجد في اصل غير معتمد وكان شاذا مخالفا
للمتن المشهور والفتوى كذلك ثم لما بعد العهد في الكتب المعتمد عليها وخفي امرها اشتغلوا في
العمل بالجوامع العظام كالكتب الاربعة التي عليها المدار من الكافي والفقيه والتهذيب والاستبصار
حتى انقطع تواتر اكثر ما كان متواترا وخفيت قرائن الصدق فيها والكتب الاربعة لما كانت
اخبارها معارضة مختلفة بعضها بعضا ومخالفا بعضها للقواعد العقلية او الشرعية او الكتاب
غير معلوم للخلف [illegible] التابعات احوال الرجال فقسم المتاخرون الحديث الى اربعة بحسب العدالة
والوثاقة والمدح والضعف فما كان جميع رواته اماميين متصفين بالوثاقة سمي صحيحا وما
كان الجميع ثقة واحدها او اكثر غير امامي سمي موثقا او فطحيا وما مدح ولم يبلغ حد
الوثاقة ولو في واحد سمي حسنا وما عدا الثلاثة سمي ضعيفا والخبر تابع لاخس الاوصاف
ولو في احد الرواة ولا خلاف بينهم في العمل بالصحيح الا ان يكون شاذا او مرفوضا او معارضا بما هو اقوى
واما الموثق فمن اشترط الوثاقة بالمعنى الاخص وهو كون الراوي صحيح الاعتقاد ابى لم يعمل به الا ان
يعتضد بما يوجب اعتباره ويحصل به التبيين ومن اخذ بالاعم وهو كون الراوي عدلا في مذهبه
عمل به واما الحسن فبعضهم اخذ به لحصول التبين بمدح الراوي وبعضهم رده واما الضعيف
فالاكثر على رده الا ان يعتضد بالشهرة فذهب بعضهم الى رده مطلقا وبعض ضعيف الى قبوله مطلقا ولما
كان المدار في الاخبار على اية التبين تماما خذ بالخبر الموثق والحسن لوجود التبين فيهما فانه من جملة التبين

وثاقة الراوي او عدمه وحيثيته بالصدق وشبهه لا كل حسن بل ما له اثر في الصدق كقولهم صدوق
او خير او دين او سكون الرواية وامثالها ولعلها المراد بالحسن دون عالم او فاضل او اديب ونحوها
ويأخذ بالخبر الضعيف ان انضم اليه ما يقويه ويوجب الظن بصدقه بل يترك الخبر الصحيح ان كان العمل
على خلافه او يتضمن مضمون الكذب علما او ظنا او يحتمل ويقول الادلة السابقة دلت على حجية كل
خبر خرج عنه الضعيف وبقي الباقي فان قلت ان العمل بخبر الواحد ليس تعبديا محضا والا لما جاز تركه
فهو لحصول الاجماع فالمدار فيه على الظن وهو حاصل بالصحيح او نقول ان ما يثبت العمل به مطلق فيحمل
حمل المسلم بينها الصحيح قلت هذا انما لا علينا فالمدار على الظن وربما يحصل من الحسن او الموثق دون
الصحيح والادلة الدالة على الجواز عامة اما عقلا على القاعدة الشرعية او نقلا لغويا او اطلاقيا
او عقليا او قانونيا على سبيل منع الخلو وكفى الواحد من الوجوه فضلا عن جميع الوجوه فراجع و
لا تغفل بل ان الشيخ الاجل الاستاد دام ظله ان مقتضى التعليل في اية النبأ عدم تعبدية العمل بالخبر
وعمل الاصحاب قديما وحديثا بطرح كثير من الصحاح مما ورد عليه اثار الكذب واخذ كثير من الضعاف
مما اعتضد بالعمل وغيره من قرائن الصدق وانعقاد الاجماع على العمل بجميع مما انعقد الاجماع على تصحيحه
وغير ذلك [illegible] المدار على ما هو مضمون الصدق ومحض التخمين ويبين الحكم ويثبت المقصود ومظنون
الصدور واما اعتبار العدالة بحسب مفهوم الاية فباعتبار انه فرد مضبوط من قاعدة التبين
فلا يحتاج التبين بالعدالة الى التبين فلابد للفقيه من ميزان يميز الاخبار فما ظن صدقه وقوي امره
وظن صدوره ياخذ به انتهى [illegible] اعلى الله مقامه وقد تقدم بعض موجبات ظن الصدق ولا
بد ان يكون اشياء معتبرة كالشهرة في الاخذ وتعدد الطرق وغير ذلك دون الراي والقياس و
الاستحسان والدليل على ذلك ما عرفت من اعتبار الظنون المخصوصة المعتبرة بعد سد باب العلم
ويرد على الشيخ ما تقدم في بحث الخبر ان المدار في الخبر على العلم [illegible] النفس او على الدليل وبيقينه
بقدره فاذا قام الدليل على العمل بخبر الواحد ناخذ به فاذا دل الدليل على اعتبار شرط فيه [illegible] وان دل
الدليل على اعتبار الاقوى عند التعارض ناخذ بالاقوى وهكذا فنتبع الدليل دليلا وشرطا وقيدا
وتعارضا وترجيحا والغاء وجعلا وحلا وتاويلا وطرحا كما يظهر لمن تتبع الفقه والله ثم ان نص على
جميع سلسلة السند فهو المسند فان حكى في الجميع بعن فهو المعنعن وان عبر بسمعت وحدثنا
او اخبرنا وامثالها فهو المسلسل التام او الناقص وان سقط جميعها كما يقول الصدوق قال الصادق
او الرضا وحده او مع غيره كما يسند الى ابن ابي عمير عنه ع او الى سعد بن عبد الله عنه ع او ابهم في واحد

منها لنسيان او غيره كما تقول روى فلان عن حدثه او بعض اصحابنا او عن رجل فهو المرسل وان
كان السقوط من الاول فهو المعلق ان يعلم الساقط واذا علم كما يقول الشيخ سعد بن عبد
الله فان طريقه اليه معلوم فلا تعليق وان كان السقوط من الوسط فهو المقطوع والمنقطع ان
كان الساقط واحدا والمنفصل ان كان متعددا وجعل الشهيد الثلاثة المقطوع والمنفصل اخص
من المرسل ومن اقسامه وبالجملة اختلفوا في حجية الثلاثة واكثر العامة على القبول وبعضهم على
الرد والشافعي ومحققوا المتاخرين على التفصيل واما اصحابنا فالشيخ على القبول كما حكاه المحقق
في الاصول ان علم ان الراوي لا يروي الا عن الثقة والا فيقبل بشرط عدم المعارض من المسانيد
الصحيحة لان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض وفي عدة نسخ العدة التوقف
في القسم الاخير من المرسل ومنع العلامة في النهاية عن غير الاول واطلق المنع في [illegible] ومنع في
المعتبر عن مراسيل ابن ابي عمير ففي الغير بطريق اولى والحق قبول مراسيل ابن ابي عمير وصفوان
ومثلها لان الاصحاب قبلوا مراسيل ابن ابي عمير كما هو المستفيض وكذا مراسيل صفوان بن يحيى
والبزنطي كما في الذكرى واما غيرها فيحتاج الى التبين والاعتضاد بشيء معتبر واحتج من جوز
العمل بالمرسل على الاطلاق بان الرواية من غير العدل من دون تنبيه تدليس تاباه العدالة ومنعه
ظاهر ومن منع على الاطلاق احتج بمخالفة الاصل وعدم شمول الاية ومنع المنافاة لجواز روايته
بالتبين او كان مذهبه ذكر كل ما روى للتاييد او تكثر الادلة او غير ذلك والمتصل ما اتصل سنده
في جميع مراتبه بان رواه كل واحد من رواته عمن قبله سواء استند الى المعصوم او وقف به على
من روى عنه فهو اعم من المسند والمرفوع ما اضيف الى المعصوم سواء كان اسناده متصلا
او منقطعا باسقاط بعض الرواة فكان اعم من المرسل والمسند وقيل [illegible] ما قيل فيه رفعه
الى المعصوم والعالي ما قلت وسائطه كما ان الكليني روى عن الصادق ع كثيرا بثلث وسائط و
المقبول ما تلقوه بالقبول وعملوا به والمشهور ما شاع بين اهل الحديث وقيل ما زاد رواته في
كل مرتبة عن اثنين او ثلثة كالمستفيض او ما اشتهر على الالسن والغريب ما ليس معروفا بين اهل
الحديث او كان لفظه غريبا او ما انفرد به واحد وان تعدد الطرق والفرد ما انفرد راويه
عن جميع الرواة والشاذ ما خالف المشهور الاكثر والمصحف ما غير الراوي كتصحيف حنان بحيان او في
المتن وهو كثير والمدرج ما ادرج فيه كلام الراوي او خبر رواه عن المعصوم جماعة بالفاظ مختلفة
ووقع عنهم بسند واحد فيرى بذلك السند عن الكل بمتن واحد او خبران رواهما واحد فيروى

كل واحد منها عنه بسند على حدة فيروى عنه كلاهما بسند واحد والمضطرب ما كان على وجهين اما
في المتن كما في دم المشتبه فبعض نسخه فيه الحيض من الجانب الايمن والاخر عن الجانب الايسر واما في السند
كما اذا روى تارة هذا بلا واسطة وتارة بالواسطة والموقوف ما وقف فيه الاسناد على الراوي و
لم يصل الى المعصوم وهذا في الحقيقة ليس برواية الا ان يقطع بصدوره عنه عادة منه كخبر ابن اذينة
في ارث الزوجة والمعلل ما كان فيه علة خفية مع ظهور الصحة والمدلس ما اخفي عيب في السند كالرواية
عمن لم يسمع منه والقطع على وجه يوهم سماعه كما يقول قال فلان او اخبرنا او غير ذلك والموضوع ما يخترع
والمخترع والواضعون كثيرون اما للتقرب عند الملوك كغياث بن ابراهيم او للارتزاق كابن حنبل
ويحيى بن معين او الترغيب في الخير كابي عصمة المروزي او لجواز الكذب في دينه لما يراه حقا كالكرامية
والخطابية وبعض الخوارج او لغير ذلك وقد كثرت على النبي صلى الله عليه وآله والائمة الكذابة وجلت عليهم القالة
ولذلك شدد الاصحاب في التميز وبنقد من التمييز من الردي حقيقة في النقل بالمعنى لا كلام في
المنع من نقل الحديث بالمعنى لمن لا يعرف نكات المعاني ومعاني التركيب او لا يحسن التادية تمام الكلام
في الفائدة العارف فاجازه الاكثرون ومنهم الفقهاء الاربعة والحسن البصري ومنعه ابن سيرين
وابوبكر الرازي وبعض المحدثين وحكي عن مالك واما اصحابنا رضوان الله عليهم فعلى الاول
وهو جيد جدا اذ لا مانع بعد فرض المعرفة والقدرة على التادية لحصول الغرض وهو الظاهر من احوال
الطوال وكتابة جميع الرواة عند التلقي خلاف مجرى العادات والغالب من الناس عدم الحفظ للجميع بحيث
لا يختلف اللفظ سيما في مدة الاعمار ولذلك ترى الواقعة الواحدة تحكى بعبارات مختلفة كحديث الدواة
والقلم والقرطاس وما ورد في الثقلين والحوض وغير ذلك وورد في الصحيح ما يدل على الجواز قال
قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس ولا باس بحكايته
بنحو قال كما ترى الله عز وجل يحكي في الكتاب المجيد سائر الكلام من عربي وعجمي بالكلام المعجز وهو يقول
وقالوا نحو ظاهر في ذلك حكاية اللفظ بعينه لكن لا اعجاز فيه لغة اللغة المحكي عنه ظاهرا ونقل المقالة
الواحدة بالفاظ مختلفة كما في قول موسى وفرعون وابليس ونحوهم مما يدل على ارادة المعنى واقصى ما للمانعين
قوله نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمع فرب حامل فقه الى من هو افقه منه ومراده
نقل الخطاب بعينه اذ عساه يتفطن بفضل معرفته ما لم يتبين الحامل وكذا على رواية فرب حامل
فقه ليس بفقيه فانه لا يحافظ اشد المحافظة وربما ينقل خلاف الفقه من حيث انه ليس بفقيه فلا يعرف
الحكم الشرعي عن غيره وايضا لو جاز لمثله فيه التبديل لجاز لسائر الرواة وذلك مفض بحسب العادة

الى اختلاف المعنى بل اضمحلاله والجواب عن الرواية الاولى ان من ادى المعنى بعينه يصدق عليه انه قد ادى كما
سمع الاولى والغرض منها التحريض على المحافظة والتادية بالامر ربما ينتفع به من هو افقه منه وتلك حرية
بمناقشة فيها وعن الرواية الثانية انها تحريض لمثله اذا لم يحافظ اشد المحافظة تضييع الفقه من حيث انه ليس
بفقيه وعن الثالث ان الكلام انما هو في نقل المعنى بلا تغيير اصلا والا لم يجز اتفاقا الا ان يتوقع التغير بالتدريج
من حيث لا يشعر فنقل من يحافظ النكت والفوائد والدقائق بجميعها بحيث لا يفوت منه شيء ولا ينحاه
في فهم المراد فان قلت ان جاز النقل لكان التفتيش المجتهد في كلام الراوي واي فرق بين ظن الراوي في
الحكم فلم يجز تقليده وبين اخباره مع تغيير اللفظ وتاديته بما يفهم فيجوز ويشهد عليه عدم انحصار
الاجتهاد في الجمع والترجيح لتطرقه في فهم المعاني وترجيح الالفاظ بل هو المعظم قلت يجوز النقل ان راعى
سائر احوال اللفظ من التقديم والتاخير والتعريف والتنكير وغير ذلك مما يغير المعنى ويراعي المنطوق و
المفهوم معا ويضع كل شيء موضعه بحيث لا يفوته شيء من كيفيات الكلام المتعلق به ولكن الظاهر بل المتيقن
ان الناقلين بالمعنى لا يراعون ذلك كله بل ينظرون المعنى الذي عقلوه من الخطاب عند سماعه وارتسم
شيء في نفوسهم بعد ذهابه ثم يعبرون عنه بما يدل عليه كما نجده من نفوسنا اذا اردنا النقل بالمعنى اللهم
الا ان يقال ان اهل العرف يدركون الخطابات الملقاة اليهم بالبديهة ولا يحتاجون في ذلك الى النظر والاجتهاد
وانما يحتاج اليه عند تغير العرف وفساد اللغة ونقل من سال الاحكام عن اهل زمانه فيفهم
ما يجيبه وان لم يفهم فلا بد للامام ان يجيبه على طور يفهمه السائل الا انه يحفظ بجزء الالفاظ فلا يحتاج
الى معرفة ان الراوي مقتدر على تادية المعنى المراد على ما هو حقه ام لا فبهذا اندفعت شبهة مشهورة
ويشهد على ما قلناه عدم تعرض اهل الرجال لهذا الوصف غالبا واحتمال الغفلة والعجز عن الاداء
عقلي ضعيف غير معتبر في المنقولات التي يكتفى فيها بالظن نعم لا يكون الناقل بالمعنى عينا محيطا مضطربا
وبهذا تم البحث عن الخبر قولا والحمد لله المقصد في الافعال حقيقة في فعل النبي صلى الله عليه وآله لما ثبت عصمته
فهو مامون عن ترك الواجب وفعل الحرام والمكروه وان كان جائزا الا ان تتبع سيرته المرضية
ومرتبته العلية يابى عن مثل هذه النسبة الدنية ولا يبعد رجوع المباح الصادر منه الى المندوب
لصالح نية وفعل كل شيء على الوجه المطلوب كما شاهدناه من العلماء والصلحاء فضلا عن سيد الانبياء
واكمل الاصفياء فينحصر فعله في الواجب والمندوب وتحصيل قرب المحبوب ولاختلاف الناس في
افعاله على حكم في حقنا من حيث هي ومع قطع عن الموجب العارض نفيا واثباتا كالطبيعي كالقيام
والقعود والتنفس والطرف لا يفيد لنا حكما بلا كلام الا ان يحققه حيثية واعتبار خصوصية كالامر

على القيلولة واكل الزبيب على الريق وغير ذلك من الاثار والاخلاف فيما عرف اختصاصه بحكمه كوجوب التهجد
وحرمة خائنة الاعين واباحة صوم الوصال بل ما دل على الاختصاص به دل على نفيه عنا كما في الزيادة
على الاربع وما لم يعرف الاختصاص به وعرف كونه بيانا للمجمل لمجمل وشبهه كفعل الصلوة بعد قوله
صلوا كما رايتموني والحج بعد قوله خذوا عني مناسككم فبحسب المبين ان واجبا فواجب وان غيره
فغيره ولا تاسي لانه بيان بفعل مراد المخاطب والحكم للخطاب المبين ولا كلام فيما علم مدخليته
وما علم عدم مدخليته وما لم يعلم فان كان مستحدثا لم يتلبس به قبل فلم يعد دخوله في البيان وما تلبس به
قبله وفي غيره ككسر العودة فالظاهر عدم دخله الا ان يثبت دخله وكذا عوارض ما استحدثه كالتقصير
والتطويل والسرعة والبطء الخارجة عن حد يعتد به عرفا من التفاوت الفاحش وما يشك في
دخوله وعدمه كالتوالي بين الاعضاء اذا فرغ من عضو الى عضو غسلا او مسحا او عن الاعلى ومن
الاعلى فوجهان من حال المبين وجري العادة الطبيعية وكذا ما علم مدخليته وشك في اعتباره
قوانا وكلا وجوبا او استحبابا كقراءة السورة والاصل ينفي القوام والوجوب غالبا والظاهر تبعيتهما
لك والتحقيق في بحث المجمل والتفصيل يظهر من الفقه معاملة وعبادة جزءا او شرطا او خلعا مقارنا
وعند ثبوت الشغل وعدمه والظهور والاطلاق والصدق وغيره وما لم يعرف فاصل كونه بيانا وكان
امتثالا لخطاب شرعي اوليا عاد الدليل عقلا فلا شبهة في الحكم على نحو ما استفاد منه فان للمفروض في
الخطاب التعميم والعقلي لا يقبل التخصيص ما لم يكن كذلك وعلم صفته من الوجوب وغيره فالامة مثله كما
عليه المعظم خلافا لعلي بن خالد في غير العبادات وقيل حكمه بالنسبة اليهم حكم ما لم يعلم صفته وما
لم يعلم صفته فاما ان يظهر كونه متقربا به الى الله ام لا فيها محل النزاع فذهب جماعة من اهل الاصول
والمعتزلة والحنابلة الى وجوبه في حقنا وحقه صلى الله عليه وآله والشافعي والجويني على ندبه مطلقا وعن المالك اباحته
والحاجبي وشارح كلامه الى الندب في الاول والاباحة في الثاني وتوقف المرتضى والغزالي والصيرفي وجماعة
من اصحاب الشافعي واكثر المعتزلة وقال بالحظر بعض من جوز المعصية على النبي صلى الله عليه وآله خذلهم الله والعلامة
على التقدير المشترك بين الوجوب والندب في الاول والمشترك بين الندب والاباحة والوجوب في
الثاني والكلام بحسب الاصل الذي الكل يخرج عنه بالدليل والا فالجميع الا من شذ متفق على ان فيه
ما يجب علينا وعلينا وفيه ما يستحب وفيه ما يباح فاذا ظهر من الخارج شيء منها خرج عن مورد النزاع
ويكون ما علم صفته والحكم فيه بحسب ما قام عليه الدليل واحتج من قال بالوجوب بقوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره بناء على ان الامر حقيقة في الفعل ايضا وفيه ما مر ان الامر حقيقة في القول

المخصوص خاصة ولو سلم الاشتراك فيتنزل على احد المعاني بالقرينة المعينة كما هو مقتضى الاشتراك
لا مطلقا بل القرينة هنا قائمة على كون المراد منه القول كما هو المسوق من قوله تعالى لا تجعلوا دعاء
الرسول كدعاء بعضكم بعضا قد يعلم الله الذين يتسللون منكم لواذا وبقوله تعالى لقد كان لكم في
رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فان مفهومه عرفا من كان يؤمن بهما
فله فيه اسوة ويلزمه بعكس النقيض من ليس فيه اسوة لا يؤمن بالله ويلزمه الحرام حرام و
لازم الواجب واجب مضافا الى التهديد المفهوم في التهديد على عدم الاسوة فالاسوة واجبة و
الجواب ان التاسي في كل شيء بحسبه ففي الواجب واجب وفي غيره بحسبه ولا يجب الفعل علينا
حتى نعلم وجوبه عليه ولا نعلم عدم اختصاصه به والكلام فيما لا يعلم وجهه والقول بان
مقتضى الاية وجوب التاسي الا ان تقوم الحجة على عدم وجوب الفعل عليه صحيح لكن في مقامنا
لا العموم والمراد والاسوة كما واساهم لم يتخاذلوا عنه بل فعله هذا اي الثبات في الحرب كما علم
وجهه وامتثال المخاطب [illegible] المانع من الفرار عن الزحف والكلام في غيره والتحقيق ان الملامة
على ترك المواساة لا التاسي وداعي التاسي لتاكيد الحجة في المقام بالنصرة والملامة تم سبقكم بذلك
فلا يدع من تكليف يشق عليكم ثم وبقوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني فالاتباع لازم محبة
الله ولازم الواجب واجب والجواب ان متابعة كل شيء بحسبه فلا يجب في فعل حتى يظهر كونه
واجبا فيخرج عن النزاع مع ان ظاهر مثل هذا الخطاب ايجاد الاتباع في الملة والطريقة اي ادخلوا
في دينه واتبعوا سبيله ويشهد عليه نزولها في اهل الكتاب قالوا نحن احباء الله فقال وان
كنتم صادقين فاتبعوني ولذا اكده بقوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول وبقوله وما اتيكم الرسول
فخذوه وما فعله اتاه لانه هادينا باقواله وافعاله والجواب ان الايتاء حقيقة في اعطاء الاعيان
والاية وردت في قسمة الغنائم الا انها مفسرة بما يعم الاوامر والنواهي وقد اكد الاخبار على وجوب
امتثال اقواله وافعاله وايضا تفسيرها باصدار الفعل يابى عنه اللفظ والفعل فوض اي الاتي
ما اعطاكم من افعاله مع انه خال عن القرينة فكيف يتنزل عليه ويستدل به واجيب ايضا بان
المقابلة بالنهي تدل على ارادة القول دون الفعل وفيه ان النواهي بمنزلة النهي والتاويل في جانب
النهي اسهل منه في جانب الايتاء وبانه صلى الله عليه وآله نهاهم عن الوصال وواصل فقالوا نهيتنا وواصلت
فقال صلى الله عليه وآله لست كاحدكم اني اظل عند ربي يطعمني ويسقيني فاقرهم على ما هم عليه من دعوى وجوب
المشاركة واعتذر بعذر يختص به والجواب انهم امروا بالصوم مرة وصام معهم [illegible]

ان فعله كان بيانا للواجب فيبين الاختصاص واكثر الموافقة تخرج عن مورد النزاع على ان الوصال لا يجب عليه ووجوب المتابعة فيما لا يجب اصله ممتنع وظنوا الاباحة فتابعوه فكان مما علم وجهه ومنها ما روى انه صلى الله عليه وآله يوما خلع نعاله في الصلوة فخلعوا فسالهم عن ذلك فقالوا رايناك خلعت فخلعنا فاقرهم عليه واخبرهم بان جبرئيل اخبره بان في نعله اذى اى نجاسة ولولا وجوب الاتباع لانكر عليهم ذلك والجواب انه صلى الله عليه وآله انكر عليهم وقال لهم لم خلعتم فلو كانت متابعته في مطلق الفعل قبل العلم بالوجه حسنة لما سئل عن السبب ولو سلم عدم الانكار فلعلهم لما سمعوا خذوا زينتكم عند كل مسجد وشاهدوه قد خلع نعله ظنوا انه مامور به ولا ما تركه صلى الله عليه وآله بالمسنون في الصلوة فان لبسه زينة اولانهم فعلوه بقصد التقرب ولا كراهة في ذلك فيه في الصلوة ومنها استعظامهم لما امرهم بالتمتع بالحج الى العمرة ولم يتمتع هو فقالوا ما بالك امرتنا بالتمتع ولم تتمتع فلم يتمتعوا مقتفين اثره فلم ينكر عليهم مع انه ابان لهم العلة في ذلك وانها سوق الهدى فلولا وجوب الاتباع لكانوا عصاة والجواب ان وجوب المتابعة استنباط من قوله صلى الله عليه وآله خذوا عني مناسككم ففعله هذا مما وقع بيانا فنظرهم والكلام في غيره او فعلوا بقصد القربة فزاده ندبا ومنها ما روى عن ام سلمة انها سالته عن قبلة الصائم فقال لها لم لم تقولي لها اني اقبل وانا صائم ولولم يجب اتباعه في افعاله ولم يقدم فعله حكما لم يكن للجواب بذلك ومثله ما روى انها سالته عن بل الشعر في الاغتسال فقال اما انا فيكفيني ان احثوا على راسي ثلث حثيات من ماء والجواب بانه لا ينبئ على المتابعة بل على علمهم بانه لا يقدم على ما افسد العبادة فانهم ظنوا انها مفسدة وكذا الكلام في غسل الشعر فعلوا انه ما يقصر الطهارة حتى يصل عن الجنابة وبانه من تتبع احوالهم وجدهم مجمعين على متابعتهم فانهم اختلفوا في الغسل من التقاء الختانين فقالت عائشة فعلته انا ورسول الله فاغتسلنا فرجعوا الى ذلك فهذا منهم دليل على ان مجرد فعله للوجوب وايضا حمله على الوجوب احوط لياس الاثم قطعا لتخلصه على وجوبه ولعدم الحرج على عدمه والجواب ان الاجماع ان ادعى مع العلم بالوجه فسلم ولا يجدي وان كان مطلقا فممنوع ولم يكن رجوعهم الى عائشة بل الى قوله اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل وهم شكوا في بقاء العموم فلما حدثت عائشة عولوا عليه او انه بيان لقوله وان كنتم جنبا فاطهروا والخروج عن المورد او انهم فهموا الوجوب من مقالتها لسوالهم بعد الخلاف في وجوبه فتم واما الاحتياط فهو في الوقف لا نافيه لما فيه من الضرر ويحسن قال بالندب بانه الاسوة حيث جعل التاسي به حسنة واقل الحسن الندب فيحمل عليه اخذا بالمتيقن واتم من فعله الحسن ايضا

مع غلبة الندب في فعله فيحمل عليه واجيب بان التاسي فيما علم وجهه فيحسب ولا فلا تاسي مع ان الاية دلت على وجوب فعل خاص وهو المواساة والقيام بالنصرة كما قام هو واما لوحمل الحسن في فعله على الاعم بحيث الجواز وغير القبيح فيشمل المكروه والمباح على الاخص فلا يختص فعله بالندب وبالجملة الرجحان امر ايجابي لابد له من دليل وبان الغالب في فعله الندب بالعارض ويحسن الية كالمعاملات الواجبة الى العبادات دون الاحاط وهو الملئم وتمسك القائل بالاباحة بانحصار افعاله في الثلثة والاصل عدم الزائد فتعينت الاباحة الا ان يظهر التقرب فالاصل الندب والجواز ان الاباحة منا بالمعنى الاخص احد الاحكام الخمسة المتضادة ولا يجتمع مع احدها ومشتملة على الفصل الزائد وهو عدم رجحان الفعل والترك وعدم مرجوحيتهما وليس بمعنى مطلق الجواز حتى يتحد الندب والواجب بالزائد فيلتقى بالاصل فكما ان الواجب والندب مشتمل على الزائد فكذا الاباحة فلا يجرى الاصل المذكور وهكذا الندب بالنسبة الى الواجب فكل من الندب والواجب مشتمل على الزائد على مطلق الرجحان فلا يجرى الاصل الا ان يبقى الندب بالنسبة الى الاباحة مشتمل على قيد وجودي فكذا الواجب بالنسبة الى الندب فينتفى بالاصل وفيه نظر ظاهر والمتوقفون مترددون بين احتمال الخصوصية وغيره وبين الثلثة ولا دليل على التعيين واستدل الحاجبي بان قصد القربة دليل الندبية في الاول والاصل عدم الزيادة ودليل الاباحة في الثاني وقال العلامة بان فعله في الاول محتمل للوجوب والندب فهو المقدار المشترك وفي الثاني محتمل من الثلثة فقدر مشترك بينها وتوجه بان التعليق باصل عدم الزيادة مع مساواة الاحتمال ضعيف فلا رجحان والقاعدة اتحاد حكم النبوي والامة الا ما قام الدليل على الاختصاص باحدهما واما ما شك في افعاله هل هو طبيعي او شرعي كجلسة الاستراحة والمشهور بينا حمله على الشرعي فالظهر فيه التقرب حمل على الندب والا على الاباحة وكانهم عقلوا منه صلى الله عليه وآله في الحال من الامثلة المشهورة قصد التقرب وجاء الخبر باستحباب **بحمرة** التاسي يتحقق بامور ثلثة وهى اتحاد الحكمين صورة بان يفعل مثل فعله واتحادهما في الوجه والقصد من الوجوب والندب والاباحة فلا تاسي ان فعل واجبا وفعل الامة مستحبا كالاخذ لاجل زكوة وباخذ الامة غصبا خلافا لابن خلاد فجوز كونه حسنا للاول قبيحا للثاني وبالعكس كتوالنخلة للبيع للتعيش والمسلم يتصل به وهو ظاهر البطلان وان يكون العلة في فعل المتاسي به لا لتوجه الخطاب بالامام او قيام الدليل العقلي وان اتحدا صورة وجهة كاكثر العبادات فالتاسي ان تفعل الامة ما فعله على الوجه الذي فعل لانه فعل فينتفي التاسي مع اختلاف الاغراض لا انه لا يكون اعتبار الصفة ما ضح

في العمل كالنية في ازالة النجاسة بخلاف العبادات فلا تاسي حتى تنوى ما نوى من وجوب او ندب واذا كان للزمان والمكان مدخل في العمل وجب اعتبارهما وكذا ان علم مدخلية الطول والقصر وغيرهما ولا تاسي يتصور في الفعل والترك سواء كان النقل قوليا او عمليا جزئيا او طريقة ولا بد ان يكون من حيث القصد ورعاية الحصول من الخطاب والعقل **حقيقة** في الكلام على حكم التاسي به تواترا واجبا ام لا وهذا غير الكلام في ان مجرد فعله يفيد حكما في افعالنا ام لا والمراد هنا انه اذا وقع منه فعل لا نعلم وجهه لحال يلحقنا في مثله حكم من وجوب او ندب او اباحة او يجب التوقف وفي المقام انه هل يجب علينا ان نفعل كما فعل على وجه الذي فعل لانه فعل حيث تمكن من العلم بالوجه ام لا بين المقامين فرق وذهب جمهور الفقهاء والمعتزلة الى وجوب التاسي بمعنى انه تم تعبدنا ان نفعل ما يفعله مما علم وجهه على الوجه الذي فعل وجوبا وندبا واباحة وبعبارة اخرى يجب ان ندين الله باعتقاد وجوب ما فعله وجوبا وندب ما فعله ندبا واباحة ما فعله مباحا خلافا لابن خلاد تلميذ ابي هاشم المعتزلي حيث زعم انه لم نتعبد بالتاسي في فعل من الافعال واحتج الاولون بايتي الاسوة والاتباع المتقدمتين وورود منع العموم فيهما ولذا يصدق الاسوة في فعل دون اخر ويقبل القسمة اليه والى ما ينافيه فيصدق على فعل ما ولحواله دليل كقوله صلوا كما رايتموني وخذوا عني مناسككم واجيب بان التاسي لاظهار الشرف فما في الجميع وهو الملائم او البعض المعين فلبس او المبهم فيفوت الغرض وهو خلاف عادة الشرع في الخطابات وايضا العرف يفهم العموم انه لا يتحقق لفلان اسوة في فلان اذا تبعه في قليل من الفعل وباية التزويج واجماع الصحابة على الرجوع الى افعاله كما في الغسل والتقبيل وغيرها ورد على الاول بعدم التعدى الى غيره وعلى الثاني بان المستند في المباح منه هو الاصل وفي غيره الخطاب واجيب بانه لولا العموم لمنع الاصحاب في المقام وهو مقتضى التعليل كي لا يكون على المؤمنين حرج وبان المشهور المأثور عن الصحابة اتفاقهم بعد اختلافهم على مقتضى فعله واحتجاج بعضهم على بعض فان قلت لا اعتقاد بان التاسي واجب غير وجوب التاسي والاول من الاصل الاعتقادي دون العمل المطلوب وعلى الثاني ان كان التاسي واجبا في كل ما علم وجهه بحكم الاية ونحوها فيلزم وجوب المندوب على وجه المندوب ووجوب المباح على وجه المباح لنا وهو جائز غير معقول قيل مقتضى الادلة ذلك مع وجه الندب والمباح بالدليل فالذي الندب ندب والمباح مباح وفيه انه خروج عن الدليل والمدعى وقيل المفهوم من الاية مطلق طلب الاسوة الشامل للواجب وغيره والتهديد باعتبار احد جزئيه وفيه نظر سوة فلا يدفع الاشكال فلت الادلة

واردة للارشاد ومع التاسي ومحبوبيته وهداية الناس الى الشيمة الرضية والمتابعة المرضية ولا يفيد حكما جديدا كما هو مقتضى التاسي والمشاكلة والمماثلة والامتداد والشخص في شيمته فيفعل التابع ما فعل بوجه ما فعل ونحوه فيفعل واجبا ما فعل واجبا ويفعل ندبا ما فعل ندبا ويفعل مباحا ما فعل مباحا ويترك تحريما ما يترك تحريما ويترك تنزيها ما يترك تنزيها ويراعى الزمان والمكان فيما يراعى فيه الخ والمكان وهذا حق المرام احتج المانع بالاصل وهو لا يبقى مع دليل الخصم فان قلت وجوب التاسي اما من العقل او السمع فلا يتحقق بما علم وجهه لعدم كونه مانعوا في مفهومه ويصدق فيما يجهل جهله وفعل مثله بل هو التاسي العرفي ولولم يصدق فائدة الموافقة غير الله واجبة لتحقق المقتضى وانعدام الطريق فكما ان العقل لا يحكم بوجوب ما فعله علينا الا اذا علم وجه وجوبه وحرمته فيتبع حكمه فلا تاسي في محض الصورة الفعلية والفعلية الصورية المحضة ولا يعلم ما هو ولا ما هو مع امكان اختصاصه فعله وفعله بانه وحمل الفعل على القول قياس مع الفارق ولاقتضاء الحكم ان من خاطب قوما لا يعنيه الا ما عنوه وهو لا يجرى في الفعل والسمع ما دل عنه ما دل على ما علم وجهه من الاحكام الثلثة فيقتصر على المتيقن فيما خالف الاصل والدليل فيما لم يعلم ناصر كامر كونه اثباتا ممطا بفتنة لبعض الادلة العقلية او الشرعية وكونه بيانا لمجمل بان نص عليه او ورد خطاب مجمل ثم بفصل بعد حضور وقت الحاجة ما يحتمل بيانا مع انتفاء ما يصلح للبيان غيره وبيانا للظاهر او وقع مخصصا او ناسخا والنفوذ في المعرفة الوجه طرق عام كالنص على الوجه كوجوب هذا الفعل او وقوع فعله امتثالا للخطاب مثل ان يكاتب لقوله ثم فكاتبوهم او يصلي لقوله ثم اقيموا الصلوة او وقوع فعله بيانا لما علم وجهه قضاء لموافقة البيان للمبين في الوجه وخاص اما للاباحة كتجرد الفعل عن الزائد مع اصالة نفي الزائد على الحسن من الرجحان والمرجوحية مع ثبوت العصمة او بالندب كظهور قصد القربة مع اصالة نفي ما زاد على الرجحان او مع تركه لا لعذر ولا للنسخ بضميمة العصمة واستمراره عليه مع الترك لا لعذر ولا النسخ بضميمة العصمة والتخيير بينه وبين ما علم ندبه وكونه قضاء لمندوب لانه عين المقضى الواقع في غير وقته وبالوجوب التخيير بينه وبين ما علم وجوبه لاقتضاء التخيير التسوية فلا يقع بين المختلفين في الوجه واقترانه بامارة الوجوب شرعا او عادة ووقوعه جزاء بشرط موجب كالعهد او قضاء الواجب كما هو القاعدة المقررة المطردة والتخلف في نحو قضاء الفطرة ان ثبت غير مناف لها وكون القضاء بامر جديد لا يجعله مستانفا بالحكم بل المراد لا بدية تجدد امر في ثبوته وعدم تبعيته لحرمة ترك المقضى **حقيقة** في تقريره

الا فعل احد بحضرته وهو عالم به قادر على الانكار من دون فتنة وفساد فسكت عنه وسبق
منه الانكار وعلم من فاعله الاصرار فسكوته لا يدل على جوازه اجماعا ولم يوهم كونه منسوخا و
ان لم يعلم من الفاعل الاصرار دل السكوت على نسخ تحريم ذلك الفعل عن ذلك الشخص وان لم يسبق من
النبي انكار فسكوته عن فاعله وتقريره عليه يدل على تسويغه سيما اذا اكتفاه بالبشر والطلاقة فان
قلت لعله لعلمه بانه لم يبلغه التحريم ولعلمه باصراره او لمنعه من الانكار مانع فكيف يدل عدم الانكار
على الاباحة قلت عدم بلوغ التحريم اليه يؤكد الانكار لانه بالغ والنهي عن المنكر وترك اصرار الفاعل
اذ يجب تجديد الانكار لئلا يتوهم نسخه والاصل عدم المانع سيما بعد ظهور دعوته وقوة شوكته
اللهم الا ان يظهر عليه الداعي لعدم الانكار فتامل حقيقة يقع التعارض بين القول والفعل
والتقرير كل مع مجانسه وغيره مفردا ومركبا ثنائيا وثلاثيا بحسب اول النظر الا ان الفعلين
المتجانسين لا يتعارضان بالذات لامكان وقوع المتماثلين كالصلوتين وكذا المتضادين كالركوع
والتجويدين في وقتين والمتخالفين كالصوم والصلوة بخلاف القولين والتعارض بين الفعلين
باعتبار امر خارج كان يعرض لاحدهما ما يوجب شمول حكمه لمحل آخر او زمانه فاذا وقع منه فعلان
متعارضان بان قام مع الاول ما يدل على التعبد بتردد تماكان الثاني مزيلا للاول والظاهر
بين النسخ والتخصيص قدم الثاني الا ان عادة الشرع لم يجر باخراج فرد شخصي بعينه من الحكم بل
باخراج نوع او صنف لاناطة التكليف بالمصالح وقلما ينفرد الواحد بغرض الشرع على ان الاحكام الشرعية
مستمرة ومن الجائز ان يلزم بعده مثله فيخرج كل من كان على تلك الصفة فلا بد ان يكون هذا
القدم امرا ثابتا على الفعل الثاني وللفعل الذي وجب عليه بدليل التاسي متناول للامة بصفة
تابي ان يخلف صاحبها مثلها اما الاستعداد او لعسره فلا يختص بذلك الفرد بالخروج واما تعارض
قول وفعله فاما يتقدم الفعل او يتاخر او يجهل الحال وعلى كل منها اما ان يدل على استمرار الفعل
دليل وكذا على وجوب تاسي الامة به او لا يدل عليهما او يدل على احدهما وعلى كل منها فاما يختص القول
به او بهم او يعمهما فيحصل ست وثلثون من ضرب اثنى عشر في الثلثة وان ولا دليل على
التكرار ولا على التاسي فان اختص القول به فلا تعارض وكذا ان اختص القول بالامة او يعمهما
وان دل دليل على التكرار والتاسي فان اختص القول به فالتعارض في حق الامة واما في حقه فالقول
ناسخ لحكم الدليل ان كان بالخصوص ومخصص ان كان بالعموم وان كان خاصا بالامة فلا تعارض
في حقه ويكون في حقهم ناسخا او مخصصا وعلم من ذلك ما اذا كان عاما في حقهما وان دل الدليل
على التكرار دون التاسي فان كان القول خاصا به يكون ناسخا او مخصصا في حقه دون دونهم وان كان

خاصا

خاصا بالامة فلا تعارض وان كان عاما فمثل الخاص به وان دل دليل على التاسي دون التكرار فلا
تعارض في اختصاص القول به او بهم او تناوله لهما لا في حقه ولا في حقهم نعم ان تاخر التاسي عن
القول يتحقق التعارض في حق الامة عند تناول القول لهم عموما او خصوصا فيكون القول
ناسخا وان سبق القول فان لم يدل دليل على التكرار ولا التاسي فان اختص القول به تركا مثلا
ثم يفعله ففعله ناسخ لقوله كان يقول صوم ذلك اليوم واجب علي دائما ثم يفطر بعد مضي سنين و
ليس تخصيصا بالخصوصية وان دل على الدوام بالعموم كان تخصيصا وان لم ينص ولا يعم بل يقول
في وقت فلا تعارض ان يتركه وان اختص القول بالامة فلا تعارض وان عمهما فلا تعارض في حق
الامة وفي حقه كالخاص به وان دل الدليل على التكرار والتاسي فان اختص القول به فلا تعارض في الامة
وفي حقه ناسخ في الخصوصية ومخصص في العموم وان اختص القول بالامة فلا تعارض في حقه وناسخ
في حقهم او مخصص وان كان عاما فالفعل ناسخ في حقهما او مخصص وان دل على التكرار دون
التاسي فكل ما تقدم من الصور الثلث في النصف الثالث من النوع الاول الا ان الناسخ هناك قول
وهنا فعل وان دل على التاسي دون التكرار فان اختص القول فلا تعارض في حقهم والفعل ناسخ
في حقه وان اختص بهم فلا تعارض في حقه واما في حقهم فالفعل ناسخ وان عمهما فالفعل ناسخ في حقه
وفي حقهم وان جهل الحال في تقدم الفعل وتاخره فان لم يدل على التكرار والتاسي دليل فان
اختص القول به كصوم يوم الخميس وفطره عنه فلا يلزم على الامة شيء منهما وفي حقه الفعل ناسخ
للقول او العكس على ما يحق التوقف وان اختص بالامة فلا تعارض اصلا وان عمهما فلا تعارض في
حقهم وفي حقه التوقف وان دل الدليل على التكرار والتاسي فان اختص القول به فلا تعارض
في حقهم وفي حقه التوقف وان اختص بالامة فلا تعارض في حقه واما في حقهم فاختلاف
بين العلماء فقيل العمل بالفعل وقيل بالقول وتوقف جماعة احتج الاول بان الفعل اقوى دلالة لوقوعه
بيانا للقول اذا لم يفد القول في التعليم كالتخطيط والتشكيل والاشارة وفيه انه معارض باقوى
منه بيانا ويعرف من القول ما لا يعرف بشيء من الشرائط والاجزاء والادلة نعم مع ان كون الفعل اقوى
لا يدل على التاخر والمدار في النسخ عليه احتج القائل بالقول بانه اقوى لان القول وضع لدلالة و
للفعل محامل فيقع الخطاء فيه كثيرا ولان القول يشمل دلالة للمعدوم والمعقول دون الفعل ولان
دلالة الفعل مختلف فيها والقول متفق عليه وفي تاثير الجميع للرجحان ان سلم نظر ظاهر فالتوقف
اولى فان الغير التاخر والحال المجهول وبما ذكرنا ظهر حكم ما دل الدليل على التكرار دون التاسي

والعكس بتقاديرهما والله اعلم حقيقة هل كان نبينا متعبدا قبل النبوة او بعدها بشريعة
احد من الانبياء ام لا اكثر المتكلمين على المنع منهم وعليه اصحابنا الامامية ووافقوا بعض العامة
بتعبده قبلها بشريعة ابرهيم وقيل بشريعة نوح وقيل بشريعة عيسى وشذ منهم اربع من ان يتبع غيره
مطلقا وعليه اجماع الفرقة الامامية وقد ثبت باجماع المسلمين بل الضرورة من الدين انه سيد
الانبياء المرسلين وافضل الاولين والاخرين وتقديم المفضول على الفاضل واتباع الافضل للمفضول
فاسد قبيح بمقتضى العقل والبراهين وكيف لا يكون افضل ولو قبل النبوة وهو علة الايجاد كافي خبر
الكساء وهو اول النبيين ميثاقا واخرهم مبعثا مع اجوال النبيين في عالم الذر حتى قال كنت نبيا
وادم بين الماء والطين مضافا الى ماجاء في حلمه وكمال رشده وصباوته وشمائله وفتوته وصدقه وامانته
وورعه وصيانته وحيائه وعفته وعفوه وسخاوته ومعرفته وصداقته وكرمه ورافته وعلمه
ورحمته وبهائه ومنزلته وشرفه وطهارته وزهده وعبادته وطيب عرقه وشجاعته وانواره و
حمايته وفصاحته وبلاغته وصبره وقناعته وخشوعه ولطفه وتوكله وكفايته ولينه وتواضعه
وتفويضه وتسليمه ومحبته لله ومحلته وغير ذلك من الخلائق الكريمة وطريقة المستقيمة حتى قال
في مدحه وانك لعلى خلق عظيم ثم انظر الى مكانته وقرب منزلته وشدة اعتنائه ثم بشانه حتى عرج به
الى السماء راكبا على البراق حتى خرق السبع الطباق ثم رفع الحجب وكلمه وولاه الشفاعة العظمى و
فوض اليه الكوثر ولواء الحمد والمقام المحمود وجعله قسيم الجنة والنار وفي المواقيت ينادي مناد يوم
القيمة من اسمه محمد فليدخل الجنة كرامة لسمية محمد مع ما له من المعجزات والكرامات والايات والمحاسن
والمحامد والمفاخر والاداب والمناقب التي ملات الاكوان وعمت الانس والجان كيف يتبع من لم يصل
قطرة من بحاره ولمحة من انواره ويصلي عيسى خلف ابنه واستدعى ابرهيم ان يكون من شيعة ابن
عمه واخرج آدم من الجنة لما طمع الى الشجرة اذ راى مرتبة اهل بيته كل ذلك في الاخبار بحيث ملأ الاقطار
وايضا لو كان تابعا لرجع يوما الى علمائهم وكتبهم ولافتخر مفتخرهم الى يومنا واشتهر لما بدلوا علينا
كالنقول في الحاد قبلهم ولو وقع شيء من ذلك لنقل الينا واشتهر فان الدواعي متوفرة على نقله ولاهل
كل ملة شعائر ومآثر في مآكلهم ومشاربهم ومعاملاتهم ولا يوجد شيء فيه وفي امته نعم الامور الكلية
والقواعد العقلية من العقائد الصحيحة والاخلاق الكريمة والشيم الحسنة والعلوم الحقة كان متصفا
بها لكن لا من حيث اتباع غيره بل لانها في نفسها كمالات يجب الاتصاف بها والاستكمال منها واليه الاشارة
بقوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابرهيم حنيفا ثم لو كان الاتباع افضلية وعلو شان

وسمو

وسمو مرتبته ووساطته للوجود ودوام نبوته وعموم متبوعيته لجاز ان يتعبد بمثل شرايعهم عقلا
لان المصالح تختلف وتتفق كما جرت السنة في اكثر الانبياء فصلاح الثاني واتباعه يكون كالاول واكثر
والفائدة في البعث ثانيا رفع الاندراس من الاول او الاول مبعوث الى قوم مخصوص والثاني الى
آخر والاعم او يزيد في الشريعة شيئا او ينقص او لغير ذلك مع خفاء وجهه ونحته خوف او ضعفا
احتج المثبت قبل النبوة بعموم دعوة من تقدم فيحتاج الخروج منه الى دليل وبانه قبل النبوة يصلي
ولا يتم الا بالكل بغير المذكى ويركب البهائم ويحمل عليها ويحج ويعتمر ويطوف والكل يحسن من جهة الشرع
دون العقل فلولا التعبد بشريعة قبله او وحي لم يحسن والثاني غير متحقق فانحصر في الاتباع
والجواب منع العموم ويشهد عليه ما اشتهر من قصر دعوة موسى على بني اسرائيل وعدم عموم
دعوة ابرهيم مع منع وصول دعوة عيسى بحيث يفيد العلم او الظن بحسب التبليغ لكثرة كذب
حملتها بالتثليث والحلول والاتحاد والشاذ المامون خبره واحد لا يعول عليه في اصل الدين
ومنع عدم الوحي قبل البعثة باشياء تخصه ويتعبد بها واكل اللحم المذكى حسن عقلا لانه تفضيل
عن الضرر وكذا ركوب البهيمة لانه طريق الى حفظها ونفعها بالسقي والعلف والحراسة من السباع
الضارية لكن في ذبحها تامل فلم يثبت حجه وعمرته وتذكيته وامره بالتذكية ولو سلم فبوحي من
الله او يدركه بعقله المستقل الصافي المدرك لحقائق الاشياء او علم لدني انكشافي له واحتج
بعد النبوة برجوعه الى التورية في رجم اليهود والجواب المنع وورود الخبر الواحد لا يوجب علما
ولا عملا في مثله ولئن سلم رجع اليها الزاما على اليهود المنكر لشرعية الرجم فيهم ولانه اخبرهم
بوجوده في التورية فاراد ان يدل لهم على صدقه ومن هنا كان ينتظر الوحي لا الرجوع الى الكتب السابقة
ومن هنا غضب على عمر حيث كان يوما يطالع التورية ولذا قال لو كان موسى حيا لما وسعه الا
اتباعي وبما ورد في كثير من الآيات كقوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا واوحينا اليك كما اوحينا
من قبلك وقوله تعالى ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وانزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون
وقوله تعالى فبهديهم اقتده والجواب عن الاية الاولى بان اقصاها في الاية انه اوصى جميعا بما وصى نوحا
من اقامة الدين والمحافظة عليه وحماية كليات الشرايع والعقايد الحقة ومكارم الاخلاق والامر
بالمعروف والنهي عن المنكر وغيرهما مما جرى في كل شريعة ولا يختص بواحد منها وايضا ظاهر شرع
لكم اي جعل لكم شرعا جديدا مستقلا لا اتباعا لدينهم الا انه اتفقا في كثير وفيه اتحادات والستحات
وعن الثانية بانه في تشبيه الوحي بالوحي لما سئلوا عن ان ينزل كتابا من السماء فجابهم بان

او بما له كثيرة بظهور المعجزة فلا وجه لتكليفهم بما لم يكلفوا به ولذا ورد نسخ القدم كثيرا فكيف ينطبق
الوحي اليه الموحى اليهم ولو سلم فمقتضاه المماثلة لا التابعية فتامل ولا منع تماثل شريعة الفاضل للمفضول مع
استقلاله وعدم اتباعه والفائدة اما انجبار الاول او ضعف حامليها او شرافة المبلغ او غيره
ذلك وعن الثالثة بان المراد اتباعه في الاصول والكليات المشتركة بين الشرايع لا الفروع لاندراس
شريعة ابرهيم فكيف تؤمن باتباعه ما لم يظهر كيفيته ويشهد عليه قوله تعالى ومن يرغب عن
ملة ابرهيم الا من سفه نفسه فانها لو اراد الملة الفرعية لم يستحق الراغب عنها السفه فهي ما شهدت
به العقول وخصوصية ابرهيم لعدم تطرق التحريف والتمويه لشريعته ولم يتمر الى الكفر بخلاف
غيرها حيث تحرفوا وتلونوا وعبد اليهود الاصنام وثلث النصارى وتحللوا وعن الرابعة
بان حملها على ما يظهر منها من حكم جميع الانبياء بما في التورية ممتنع لمخالفة كثير منها للآخر فلا بد
من التخصيص بما يشترك به الكل والمراد بعض الانبياء فلا دلالة على دخول نبينا وعن الخامسة
بان الامر فيها بالاقتداء بهديهم الجميع وليس ذلك الا الاصول المشتركة دون الفرعيات الواردة على
بعضها النسخ والا لزم الجمع بين النقيضين وايضا لو كان نبينا ﷺ لوجب الرجوع الى الملل السابقة و
التفتيش عنها وجعلها اصلا كليا حتى يثبت النسخ ولزم التفتيش عن النسخ الوارد والسؤال عن
النبي ﷺ والائمة وجعل كتبهم مرجعا وبينهم متحصنا واتفق كلام المسلمين وجرت طريقتهم على خلاف
ذلك مضافا الى ما ورد في الاخبار والخطب من نسخه الشرايع وانه المهيمن على ذلك كله وان الاديان
قد نسخت بدينه والاحكام قد محيت بحكمه ولذا يقال له الناسخ **تبصرة** القول في النسخ النسخ
لغة الازالة والاعدام يقال نسخت الشمس الظل والرياح اثارهم قال تعالى فينسخ الله ما يلقي
الشيطان ثم يحكم الله اياته ويطلق على النقل والتحويل يقال نسخت الكتاب نقلته حاكيا للفظه
وخطه فالترجمة تعريبا وتعجيما لا نسخ والتناسخات في المواريث التحول والانتقال والتناسخية هم الذين
قالوا بانتقال النفس بعد الموت الى بدن آخر من طير او كلب او نحوهما بحسب حاله في الحيوة من
الخير والشر وربما جاء بمعنى الاثبات كقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون وهل هو حقيقة في الاولين
قال به القاضي والغزالي والشيخ او في الاول دون الثاني قال به ابو الحسين او بالعكس كما عليه القفال
ومقتضى رجحان المجاز على الاشتراك بطلان الاول ولا قائل بالقدر المشترك فتعين احد الاخيرين
والعلاقة المشابهة لان الازالة باعدام نفس الشيء والنقل بازالة صفته والجامع الازالة المطلقة
ولا استعمال في الاعدام اكثر والنقل والتحويل غير متبادر ولا مشتهر وغير مطرد فالظاهر

انه في الازالة حقيقة وفي الباقي مجاز والظاهر من الازالة ازالة الشيء ذاتا وصفة لا ازالة الشيء عنه
فلا يتم التمسك بان النقل ازالة خاصة واذا دار اللفظ بين العام والخاص فجعله حقيقة في العام
اولى بل النقل كالتحويل مفهوم خاص ليس الا ازالة عينه ولا جزئه بل ينتزع منه لدى التفصيل
والتعبير وكذا ما قيل من ان النسخ يطلق على الازالة والاصل في الاطلاق الحقيقة فليس حقيقة
في النقل والا لزم الاشتراك لان الاستعمال اعم ويمكن انعكاس الدليل بالمعارضة بمثله وهو
في الشرع رفع الشارع الحكم الشرعي سواء كان وجوديا كوجوب الصدقة قبل المناجاة
او عدميا كحرمة الوقت بعد النوم ليلة الصيام دون الحكم العقلي كالبرائة والاباحة الاصليين
وان رفع بالشرع لكنه لا يسمى نسخا في الاصطلاح والا لكانت الادلة الظاهرية بعد البعث كلها
ناسخة وزوال الحكم عن ذوي الحيض والمخمصة والعجز والسفر والجنون والموت ونحو ذلك
من العوارض ليس برفع ولا نسخ بل لان ذي صفة من هذه حكم ابتدائي مستانف لا انه
كان له حكم آخر فارتفع فان المكلف بالصلوة هو الحي القادر الخالي عن الحيض وبالعام الحاضر
منه وبالقيام القادر وبالقصر المسافر وبالقعود العاجز فهذه الصفات ملحوظة في
المكلفين معتبرة في التكاليف الخاصة داخلة في مفهوم المكلف الخاص وتغير الحكم بتغير الموضوع
والامر به ونحوها الحسن والحكم القبح الذاتيين ويختلف هذه الذات المأخوذة في
التكليف بحسب الاعتبارات الحقيقية المتعورة والعوارض اللاحقة المغيرة لوصف الموضوع
وعنوانه واثره وحكمه فليس بنسخ بل النسخ بان جاء الحكم معلقا على شيء في كلام الشرع
على جميع المكلفين مستمرا لا جميع الازمنة ظاهرا ثم يظهر منعه الباقي ويشترط في النسخ اتحاد
المحكوم عليه والموضوع وليس فليس والحكم الشرعي غير منسوخ في الصبي والمجنون بخروج
القلم عن ثلثة لان مثله بيان لعدم تعلق الحكم لا رافع للحكم المتعلق واعتبار الشارع في الحد
لان الحاكم بالنسخ هو الشرع دون العقل في المصالح وفاقا وجعله رفع الحكم للعجز الخارق
لاجماع فيه والاصطلاح الجديد غير محقق فتسميته ما رفع بالعقل نسخا كما في التهذيب مسامحة
ولا حاجة الى اضافة الرفع الى الشارع لانحصار الرافع به فان العقل لا يقدر على رفع الحكم الشرعي
الثابت ولا يزاحمه لان الشرع المعصوم عن الخطاء الذي يرى الواقع كما هو اذا حكم حكم كما هو
الواقع فلا يعارضه العقل الناقص المخطي كثيرا ان يرفع حكمه نعم ربما يختلف الاعتبار فيحكم العقل
وهذا تغير للموضوع لحكم الشرع يطابقه فلا حاجة الى القيد الا للايضاح والتنبيه فقيد الدليل الشرعي

كما فعله القوم مستغنى عنه بل هو في حد لا دال النسخ من حكم جديد وخطابه والدال عليه لا دليل المنهية لا الابانة
البنا فلا حاجة الى وصف الدليل الشرعي ايضا بالمتاخر لخروج التخصيص بالاستثناء والشرط والصفة
ونحوها كما اعتبروه لان التخصيص بيان كاشف لا رفع والحكم يتم بانضمامه مع لزوم كون التخصيص
المتاخر عن الخطاب نسخا ولا يسمى نسخا اجماعا الا ان يكون المراد المتاخر عن وقت الحاجة والخطاب
وجعل العلامة التخصيص مجانسا للنسخ نظرا الى انه تخصيص بالزمان وفيه منع بعد التسليم لا يستلزم
ان يكون نسخا وقد قيد القوم الحكم المرفوع بكونه بحيث لولا الدليل الشرعي المتاخر لكان ثابتا
ليتحرز عما اذا نهى الشارع عن الاتيان بمثل ما امر به اولا بعد الخروج عن العهدة كان امر بصوم
يوم الجمعة فيصوم ثم يقول له لا تصم يوم الجمعة فالخطاب الاخير دال على ارتفاع الحكم السابق وليس
بنسخ لان السابق ليس بحيث لو لم يات بهذا الخطاب كان ثابتا على المكلف بل هو ساقط لعدم
الخطاب بالامر لا تحويض عن العهدة قلت فلا تكليف ح فضم هذا القيد عبث ثم الشيخ الطوسي لما
لم يجعل الجنس هو الرفع فهذا القيد في كلامه مطلوب كالمعتزلة لانهم اطلقوا النسخ واوردوا الناسخ
وهو الدليل حيث قالوا اماحة الدليل الموصوف بانه نسخ ما دل على ان مثل الحكم الثابت
المنسوخ الذي هو بالنسخ بالنص المتقدم غير ثابت في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتا بالنص
الاول **حقيقة** اذا تحقق النسخ زال الحكم السابق وفاقا وهل هذا نسخ في الواقع حتى يكون النسخ
عبارة عن رفع الحكم المنسوخ ولو لا طريان الناسخ لاستمر فزال الحكم بالناسخ او كان الحكم في الواقع
منتهيا فالنسخ عبارة عن بيان انتهاء مدة الحكم لم يكن وتعلقه على الاطلاق بل كان محدودا بحد
فلما ورد التكليف بضده علمنا الله قد انتهى ويسمى التكليف الجديد ناسخا لا انا علمنا به زوال الحكم
المنسوخ والاثر والثمرة في الواقع اما كان بانتهاء مدته لانتهاء الخطاب والمراد انه ثم كلف بهذا
التكليف فهو في الواقع على الاطلاق وغيره محدود بحد لكن عرض بعد المكلف ما يقتضي تغير التكليف
فيبدل الحكم وان كان الله عالما عند التكليف الاول بعروض هذا العارض المقتضي للتكليف الثاني او انه
كان من نفس الامر مقيدا بمدة محدودة وان لم يعرض عليه الخطاب فلما انتهى المدة جاء بتكليف آخر مبين
لانتهاء المدة ذهب القاضي الى الاول وابو اسحق الى الثاني وقد يقال بينهما شتان احدهما تعلق ارادة
بهذا الحكم الخاص والثاني تعليق المكلفين بذلك واعلامهم بالخطاب فان كان النزاع في الاول فالحق
انه عالم يتبدل الحكم وتغيره بحسب ما يقتضيه الحكمة فيستحيل تعلق ارادته على الاستمرار لا على الاطلاق
وارادته العلم بالاصلح عند اكثر العدلية فالتكليف الثاني كاشف عن انتهاء المدة لا رافع للاول حقيقة و

وان كان النزاع في الثاني فقد عرفت الوفاق على ان النسخ يتحقق عند تجرد الخطاب الدال على السابق عن
التحديد فان حدده فلا نسخ فكيف يدعي ان الناسخ مبين لانتهاء المدة ولا تحديد فمن ذهب الى الاول
لاحظ الثاني ومن ذهب الى الثاني لاحظ الاول ولا نزاع حقيقة اذ لا تنافي بين المقالتين لاختلاف
التعلق ولا ريب ان التكاليف المنسوخة انما كلف بها على انه سينسخها عنهم وبين بلها ولا ريب
انا عرفنا النسخ بورود الخطاب الناسخ انما الكلام في ان النسخ ما ذا حقيقة فان ظهور مصلحة النسخ
في المكلف والعلم بذلك لاقتضاء الحكمة للنسخ وتعلق الارادة به ليس نسخا ولم يبق الا امران احدهما
انقضاء المدة التي علم الله كون التكليف فيها بالحكم المنسوخ صلاحا والثاني التكليف الجديد المستلزم
باعتبار منافقته للتكليف السابق بيان انقضاء مدته وهما ليسا بنسخ اجماعا وقال الاستاد
ظهور انقضاء المدة هو النسخ وانت تعلم انه فعل من افعال الشارع وظهور انقضاء المدة ليس
كذلك فلم يبق الا رفع التكليف الاول عن المكلف بالتكليف الثاني المنافي له وهو النسخ وقد يقال ان
اردت ظهور الرفع فهو كظهور قضاء المدة في انه ليس بنسخ ولا من فعل الله وان اردت رفع التكليف
في الواقع فهو فعل الله فليس بعد انتهاء المدة حقيقة من تكليف كي يرفعه والحق ان يقال انا
ورد الخطاب من الشرع بتحقق حكم في الخارج على نحو وجود الشرايع بعد البعث ونحو القضايا
السلطانية بعد الخطاب وظاهر هذه الاحكام الاستمرار نحو ساير الموجودات الخارجية بحكم الاستصحاب
والغالب في عادات الموجودات والظن بما وجد والراجح من العلل الحادثة المتجددة مع المبقية مضافا
الى جري عادة الشرع ببقاء احكام المطلقة حتى يعيد وما يجوزه فاذا كلف بما ينافيها ودل على انه قد
رفع عنهم ذلك الموجود المستمر بحكم الاستصحاب والغالب والظن والراجح والعادة وهذا رفع لغة وعرفا
نحو رفع الفقر والفناء ودفع المرض والبلاء ورفع الفساد والخطاء بل كلما يتعلق الرفع به كذلك
فالمرفوع المدلول عليه بالتكليف الجديد هو النسخ والدال عليه آية للنسخ وقد يسمى الا باسم الفاعل
فلذلك سمي ناسخا فالنسخ الحكم رفعه بعد ثبوته وازالته بعد تعلقه سواء كان بانقضاء المدة او
بعروض الحادث وبهذا يفارق التخصيص فانه بيان يكشف عن كون المراد بالخطاب هو ما عدا
المخرج وتتمة للخطاب الوارد كما هو العادة في المحاورات والخطابات وبالقيود تمام المقصود فلا يثبت
اولا حتى يزول وفرق آخر ان النسخ ليس في الواقع الا بخطاب من الشارع بخلاف التخصيص فانه
يكون به وبغيره وايضا النسخ يقع في المتعدد وغيره ولا يعقل التخصيص الا في المتعدد وايضا النسخ قد يقع
فيما علم بغير الخطاب كنسخ ما علم بالاجماع او الضرورة والتخصيص فيما يتناوله اللفظ ولو مفهوما

وايضا لابد في النسخ ان يكون متراخيا بعد حضور وقت الحاجة والتخصيص لا يجوز تاخره عن وقت الحاجة
بل عن الخطاب عند جماعة بل اجاز الاكثر تقدم التخصيص على العام وايضا النسخ يرد على الخاص بجميع افراد
العام وبعضها ويبطل الموروعة اليه عليه والتخصيص لا يقع الا على النحو الاخير ولا يبطل وايضا يجوز نسخ
شريعة بشريعة ولا يجوز تخصيص شريعة بشريعة وايضا العام يجوز نسخه حتى لا يبقى منه شيء بخلاف
التخصيص وقال العلامة وجماعة تارة بان التخصيص اعم من النسخ واخرى بانه يجانسه ويبنى قولهم
على ان النسخ تخصيص في الازمان والتخصيص يكون في الازمان والاعيان وفيه ان الخطاب المنسوخ
لما كان مطلقا وورد الناسخ وافاد ان حكمه مخصوص بما قبل ذلك الزمان فيرى ان النسخ تخصيص في
الازمان لكن ليس بدخول العام في الخاص والجنس في النوع لان النسخ ازالة بعد اثبات والتخصيص
كشف المراد فان قلت بالنسخ ينكشف ان المدة كانت منتهية وكان الخطاب الاول في نظر المتكلم محدودا
والمتكلم اراده على هذا النحو الا ان ظاهر خطابه الاستمرار فاذا ورد الناسخ انكشف فهو التخصيص قلت
التخصيص في الزمان يقع حيث يكون بيان الزمان مهما مرادا للمتكلم فاذا ورد التخصيص علمنا عدم
كون جميع الزمان مرادا بل بعضه كقولك صم دهرك الا يوم العيد او لا تصم العيد وهذا بخلاف
النسخ فان الزمان في الخطاب المنسوخ لا يراد بيانه ولا يتعلق غرض الامر به كما انه في غير المنسوخ
كذلك وان ظهر للمكلف من الاطلاق العموم والاستمرار حتى اذا جاء النسخ انكشف له انه خلاف ذلك
لكن لا على ان المتكلم قصد به ذلك لان الزمان هنا غير مقصود للمتكلم لعدم ترتب ثمرة عليه ومن
ثم جاز تاخير النسخ عن وقت الحاجة بل وجب وامتنع تاخير التخصيص في الازمان وغيرها عنه
بل عن وقت الخطاب فاعرفه فانه مما خفي على الكثيرين فانظر الى قولك صم دهرك مخصصا بقولك
الا يوم العيد ومنسوخا بقولك بعد حلول وقت الحاجة لا تصم او لا تصم يوم العيد فانك تجد
ان الزمان الذي دخل فيه التخصيص هو المذكور والذي دخل فيه النسخ غير مذكور انما هو كامر
استمر على هذا الوقت لكن هذا الزمان غير مقصود بخلاف الاول فانه منصوص **حقيقة**
البداء بالفتح والمد مطلق الظهور والظهور بعد الخفاء يقال بدا له في الامر بدوا وبداء و
بداءة نشاء له فيه رأي وهو ذو بدوات والسلطان ذو بدوات وبدوات اي لا يزال
يبدو له رأي جديد وقد اتفق المسلمون بل المليون على امتناع ذلك على الله سبحانه وجل شانه
واما الفرقة الناجية الامامية فاعترفوا بالبداء لكن لا بمعنى انه تعالى لم يكن عالما بامر ثم ظهر له
او يريد امرا او كان مريدا لشيء ثم ندم او راى حكمه شيئا ثم ظهر عليه خلافها وامثال ذلك نعوذ بالله

منه بل اتفقوا على ان له لوح المحو والاثبات وهو من ضروريات مذهبهم ونطق به البداء قوله
يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ثم قضى اجلا واجل مسمى عنده وقوله ولئن شكرتم
لازيدنكم وغير ذلك وتواترت به الروايات حتى في كتبهم ما عظم الله بمثل البداء وما عبد الله
بمثله وما بعث الله نبيا حتى اخذ عليه العهد بالاعتراف به فهو رد على اليهود حيث قالوا يد الله
مغلولة وهو قولهم فرغ من الامر وعلى الملاحدة حيث زعموا ان المؤثر في الاشياء انما هو الطبائع وعلى بعض
المعتزلة حيث توهموا انه تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي الان معادن ونباتا وحيوانا وانسانا
وعلى الفلاسفة الذين قالوا بانه تعالى لم يؤثر الا في العقل الاول فنسبوا الحوادث الى النفوس
الفلكية وعلى الدهرية حيث اسندوا الحوادث الى الدهر وغير ذلك والتغير محوا واثباتا هو البداء
كما كتب لزيد قصر العمر فوصل الرحم او يدعو او يتصدق فيمحو ما كتب ويثبت طول عمره ونحو ذلك والبداء
لطف من الله مقرب للطاعة مبعد عن المعصية مخرج للعبد عن اليأس من روح الله والامن من
مكر الله الى حالة واسطة بين الخوف والرجاء ويبنى التكاليف عليه والا لتركوا الاعمال وقالوا جف
القلم بما كان ويتجرؤون على المعاصي وقالوا في كل ما يشتهون جرى القضاء لكن اذا عرفوا ان العالم جار
على الاسباب واللوح كدفتر السلطان يزيد فيه العطاء بزيادة الخدمة ويجازي بما عمل ويعفو
عن السيئة بالتوبة ويوسع الرزق ويدفع البلاء بالصدقة والدعاء وغير ذلك لا ييأس ولا
يأمن ويرغب في الطاعات والخيرات وجرى العادة في تدبير المملكة بالاسباب نحو الملوك فخلق
عرشا وكرسيا وحجبا ولكل منها وجهة ووكل بالانسان والحيوان ملائكة وحفاظا ومعينا
في التغذية والتنمية والتصوير والاحياء والاماتة واخبار الانبياء والملائكة بالاخبار مع جواز
وقوع البداء بل انما هو مع التعليق بالمشية او مع اقترانه بما يمنع الكذب ويدل عليه البداء فلا يرد
عليهم الكذب والاسكات ولذا قال علي عليه السلام لولا آية من كتاب الله لاخبرتكم بما هو كائن الى يوم القيمة
ولا يزال في الاخبار يستثنى ويقول الا ان يشاء الله ويمحو الله ما يشاء لكن في مقام التحدي فلا
اخبار الا بالمحتوم وما كان الله ليكذب نفسه ورسله وقد استفاض ان لله علمين مبذول و
مكفوف والاول ما بذل للملائكة وانبيائه ورسله ظهر فيه المشية والبداء والتغير والمكفوف ما استاثر
لنفسه لا يتغير ولا يتبدل ولا يرد فيه البداء والتغير ويعلم ما في اللوح ويمحوه ويثبته وما وقع و
يقع شرطا وجزاء او سببا او ما نفاه وما بذله للانبياء والملائكة والرسل على نحوين محتوم لا يخرف
فهم يخبرون به كذلك وغير محتوم يمكن فيه التغير فهم يخبرون به بالمشية او يطلقونه وفوائد اللوح كثيرة

منها الابتلاء والامتحان للخواص بل كل المكلفين وليظهر للكرام الكاتبين لطفه على عبده ويعلمون
العالم بالغيب والمحيط خبرا بعواقب الامور هو الله تعالى وليبتلي اولياء الله بانتظار الفرج وحصول
العلم للملائكة وقد يطلق البداء على التغيرات الواقعة في الخارج ردا على اليهود ويرجع الى الاول وحقيقته
وقيل تسمية البداء على تشبيه فعله بفعل من بدا له والمحصل يظهر من الله لخلقه امر لم يظنوا ظهور
خلافه فيظهر خلافه فهو كان في فعله بداء وهذا كنسبة الاستهزاء والمكر اليه تعالى الله عما يصفون
قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وهذا ارتكاب تجوز من غير صارف عقلي او شرعي
ومن غير دليل عليه بعد ما حققنا حقيقته فتدبر وايضا بعض البداء وجوده بان الامور كلها علمها
وخاصها ناسخها ومنسوخها اخبارها وانشاؤها بحيث لا يشذ منها شيء منتقش في اللوح
المحفوظ والناقص منه على الملائكة والنفوس العلوية والسفلية قد يكون علم الشيء على ما هو عليه من غير
نقص وقد يكون العام بدون المخصص والمشروط بدون الشرط والمطلق بدون المقيد والمنسوخ
بدون الناسخ حسب ما تقتضيه الحكمة من الفيض في ذلك الوقت ويتاخر المبين الى الوقت الذي
اقتضته الحكمة باظهار الشرط والمانع والناسخ فاذا وجد ثم منتقضا عن بعض الافراد قلت انه قد
محي ما كان اثبته بناء على العلم الناقص ولهذا مختلف في الواقع وهذا كما اخبر رسول الله صلى الله عليه واله بموت اليهودي
فدفع الصدقة ورفع عنه والنفوس العلوية كتاب المحو والاثبات والبداء
التغير في ذلك الكتاب قلت لا مانع عقلا ولا صارف شرعا في ثبوت لوح المحو والاثبات ولا داعي لكان
حمل على النفوس العلوية والسفلية وقد نطق به الكتاب والروايات واشتهر عند المتشرعة
الامامية قريبا الى الضرورة والوفاق وليس هذا التاويل الا كتاويل الصراط والميزان ونظائره
الكتب وليس هذا الا ابعد من الشريعة والالتفات بكلام المستدلين بعقولهم فينكرون ما ورد
في الشريعة من غير قاطع شرعا وعقلا يمنعه وقيل البداء منزلته في التكوين منزلة النسخ في التشريع فما
في الامر التكليفي نسخ وفي الامر التكويني بداء وقال حقيقة النسخ عند التحقيق انتهاء الحكم التشريعي و
انقطاع استمراره لا رفعه وارتفاعه عن وعاء الواقع فكذا حقيقة البداء عند الفحص التام انبتات
الاستمرار التكويني وانتهاء اتصال الافاضة ومرجعه الى تحديد زمان الكون وتخصيص وقت الافاضة
لا انه ارتفاع المعلول الكائن عن وقت كونه وبطلانه وفيه ما عرفت من حقيقة النسخ والبداء
وانه ليس انتهاء الحكم نسخا ولذا يحسب النسخ اليه تعالى وانه لنسخ الحكم ولا ينطبق هذا على الانتهاء ايضا
هذا الانتهاء امر نظري لا يعرفه الا الذي بعد الالتفات والنظر بخلاف الرفع والنسخ فانه يعرفه كل احد

وايضا يرد البداء في الامر التشريعي كما في قصة ابراهيم في الذبح وايضا في النسخ تعدد زماني ووحدة الفعل
الوارد عليه وحدة مبهمة نوعية وفي البداء وحدة الفعل الوارد عليه وحدة عددية كما في
قصة الخليل عليه السلام فيه ونسبة الرازي البداء الى الشيعة بانه تعالى يعتقد شيئا ثم يظهر خلافه فرية بلا
مرية قال الصدوق قال البداء رد الى اليهود وليس من ندامة وانما هو ظهور امره قال الرب بدا لي
شخص اي ظهر فمتى ظهر له قطع رحم نقص في عمره او وصل رحما زاد وهكذا ولم ان يبدو شيء فمحاه
قبل شيء ثم امره ويبدو بخلق غيره او يامر بشيء ثم ينهى عنه بحسب المصالح فمن اقر بانه يؤخر و
يقدم ولم الخلق والامر والتقديم والتاخير والمحو والاثبات فقد اقر بالبداء انتهى ملخصا وقال
جماعة ان البداء التغير الواقع في لوح المحو والاثبات الذي عليه الايات والروايات ومعناه
ان له سبحانه بسبب علمه بما تقتضيه الحكمة والمصلحة ان يشاء وان لا يشاء بقدرته وخياره
وان يزيد وان لا يزيد وان يقدم ويؤخر وان يمحو ويثبت وهو في كل يوم في شان يحيي و
يميت له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين وانما سمي التغير بالبداء لانه يستلزم الظهور شيء
على الخلق بعد ان كان مخفيا عليهم فكيف ينكر اهل الخلاف البداء وكتبهم مشحونة واخبارهم متظافرة
بالامر بالدعاء والصدقة ولما لها من رفع البلاء ورد القضاء والانساء في الاجل وتوسيع الرزق
والاجل والسعادة والشهادة والايمان والكفر وقال ابن الاثير في تفسير قوله تعالى يمحو الله ما يشاء
ويثبت قولان الاول انها عامة كما هو مقتضى ظاهر اللفظ كانه تعالى يزيد في الرزق وينقص منه
وفي الاجل والسعادة والشقاوة والايمان والكفر وهو مذهب عمر وابن مسعود ورواه جابر
عن رسول الله صلى الله عليه واله والثاني وهو انها خاصة في بعض الاشياء ففيها وجوه الاول ان المراد نسخ الحكم
المتقدم واثبات حكم اخر بدلا عنه الثاني انه يمحو في ديوان الحفظة ما ليس بحسنة ولا سيئة لانهم
مامورون بكتب كل قول وفعل ويثبت غيره الثالث من اثبت الله الذنب في ديوانه محي عنه
اذا تاب الرابع اية في الارزاق والمصائب والمحن يثبتها في الكتاب ويزيلها بالدعاء والصدقة
الخامس يزيل ما يشاء من حكم لا يطلع على غيبه احد فهو المتفرد في الحكم كما يشاء والمستقل في
الايجاد والاعدام والاماتة والاحياء والاغناء والاحواج ثم ذكر خمسة وجوه مثل محو من جاء
اجله ومحو الدنيا واثبات الاخرة ومحو نور القمر واثبات نور الشمس ونحو ذلك فان قلت اين يقولون
المقادير ثابتة قد جف القلم فكيف المحو والاثبات قلت هو ايضا مما جف القلم فلا يمحو الا ما سبق في
علمه وقضائه محوه فان قلت ما السر فيه مع اشتمال اللوح المحفوظ على الواقع وما ينتهي اليه الامر

قلت لا يلزم ظهور الحكمة للقاصر بعد دلالة الكتاب والسنة ولا معنى للتعييب لما اخبر به من التقدير معناه الا ما تقدم من الفوائد من الابتلاء واظهار اللطف بعباده وغير ذلك **حقيقة** اتفق الليون على جواز النسخ عقلا ووقوعه في الشرعيات ولا خلاف الا اليهود وابو مسلم من المسلمين وافترق اليهود فمنهم من منعه عقلا ومنهم سمعا ومنهم من جوزه شرعا وعقلا وانكر نسخ شريعة موسى بشريعة نبينا عم لا انه يأتيه بما جاء به موسى ولو جاء بالنسخ شريعة ما قبلها ومنهم وهم العيسوية من اقر بنبوته الا انه مرسل الى العرب دون العجم وهؤلاء يدعون بالعادية انا عقلا انه قد يكون الفعل مصلحة لقوم او في زمان ومفسدة لقوم اخر او في زمان اخر فيامر في الاول وينهى في الثاني ويبدل بحكم اخر وان اتحد المكلف بناء على تعليل التكاليف بالمصالح والاغراض الا ظاهران يحكم بما يشاء واما عند الاشاعرة فيرفعها وتبديلها لا يتوقف على المصلحة والغرض بل بحسب المشية والارادة لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون ولنا شرعا قيام الادلة القاطعة والبراهين الساطعة على نبوة نبينا محمد عم وذلك ملزوم لثبوت النسخ واجماع الامم بحيث لم يخالف احد في وقوعه وذلك في مواطن عديدة وهو حجة عليهم وعلى ابي مسلم فمن احتج اليهود بان النسخ يتحقق باجتماع الامر والنهي في شيء على فعل واحد فاذا كان الفعل حسنا يمتنع النهي وان كان قبيحا يمتنع الامر وبان موسى نص على استمرار شريعته وعدم نسخها بغيرها كقوله تمسكوا بالسبت ابدا او لان موسى ما نص على استمرار شريعته او بانقطاعها او لم يتعرض لهما والثاني باطل والا لنقل الينا بالتواتر جميعا يقضي به العادة لتوفر الدواعي وكذا الثالث اذ لم يقتض الخطابات الا التكليف بالفعل مرة لان الامر للطبيعة دون التكرار مع ان اكثر التكاليف مكررة فاذا بطل ما وراء الاول تعين وهو الاستمرار وعدم النسخ وهذا المنكر كون الشريعة ناسخة لما قبلها والجواب ان الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين كالعدل والظلم وقد يكونان عرضيين مختلفين باختلاف المكلفين بل باختلاف الاحوال والازمان كتكليف المسافر والحاضر والمريض والصحيح والمختار والمضطر والقرب في البيت و السوق والمكلف كالمريض في صلاح الدواء بحسب الداء والوقت والمزاج والفسخ بعرضه لما كان من قبيل الثاني دون الاول ولذا اتفق الشرع على القسم الاول وان امكن للاول ايضا بناء على ان الحكم يتبع الحسن والقبح الغالب فان الوصف بها يغلب جهة حسنة على القبح الذاتي او بالعكس كالكذب النافع او بالعكس كالصدق الضار هم مضافا الى ان النسخ قد يكون بين الحسنين كالواجب والمندوب وبين القبيحين كالحرام والمكروه وعلى

طريقة الاشعرية الحسن ما امر به الشارع والقبيح ما نهاه عنه فلا حسن ولا قبح عندهم حقيقة على ان النسخ قد تحقق عندهم بحيث لا يسعهم انكاره وقد ذكر في التورية ان الله امر ادم بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى وفي التورية انه تعم قال لنوح عند هبوطه من السفينة اني جعلت كل دابة ماكلا لك ولذريتك واحللت لكم ذلك كالنبات والعشب ما خلا الدم فلا تاكلوه ثم حرم بعد ذلك كثير من الدواب في شريعة موسى وغيرها وكان الجمع بين الاختين ليعقوب حلالا ثم حرم في شريعة موسى الى غير ذلك بل وقع النسخ في شريعة واحدة فضلا عن متعددة وفي السفر الثالث من التورية قال الله تعم قربوا كل يوم خروفين سنة خروفا غدوة وخروفا عشية بين المغارب قربانا دائما لاحقابكم ثم نسخ عنهم وامروا في قصة الفصح الذي يعيد وان يجعلوه في ابوابهم وان يذبحوا الحمل واكلوا الحمر ملهوجا ولا يكسر والمراعظا ويكون ذلك سنتا ابدا ثم زال التعبد بذلك عندهم وامر الله موسى وبني اسرائيل اذا تجاوزوا بعض الاردن ان يبنوا لله مذبحا في جبل عيسائك فلما جاوزوا بنو اسرائيل الاردن بنى يوشع بن نون المذبح الذي امر الله موسى به في جبل عيسائك ووضع بنو اسرائيل عليه القربان وبنيا بيتا في ذلك المكان وسماه شيلو ومكث بنو اسرائيل اربعمائة سنة واربعين يقصد ذلك المذبح ويحجون ذلك البيت ويستقبلونه في صلواتهم حتى لو ان رجلا حج في تلك الايام في بيت المقدس بطل فلما بنى داود واوحى الله اليه لست انت تبني هذا البيت لانك سفكت الدماء ولكن يبنيه سليمان ثم بناه سليمان وحج اليه بنو اسرائيل وتركوا البيت والمذبح الذي امر به موسى وبناه يوشع اوليس هذا نسخا فكيف النسخ عندهم وايضا جاء التورية بما يخالف قبلها من الشرائع ولم ينكروه وهم يروون ما قصصنا عليك بعضه من قبل وجاءت تحريم الاعمال الصناعية في يوم السبت بعد ان كانت مباحة وهذه اخوان القردة والخنازير نصب عنادا اولا الكفر والفساد والكذب وقتل الانبياء واما عن الثاني فمن السمع منه انه من مخترعات الراوندي ولا يعرف اليهود ذلك من قبل ولذا لا احتجوا به على الرسول تم سلمنا لكن ذلك خبل حادلا متواتر لانقطاع تواترهم في ايام بخت النصر حيث قتلهم ولم يفلت منهم الا من شذ ولو سلم فالمراد من الابد الزمن المتطاول كما في التورية من ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعتق في السابعة فان ابى العتق فليثقب اذنه ويستخدم ابدا والمراد دهرا طويلا جمعا بينه وبين ما جاء في موضع آخر منها بدل ابدا خمسين سنة فان قلت بنى على ظاهره اي طول

عمره ويجب بنسخ احد ما الاخر قلت ان النسخ هنا خلاف الظاهر مع انهم لا يعترفون به بخلاف ما جاء في الخروفين والحمل والبقرة فانهم معترفون بانهم تعبدوا بذلك مدة ثم زال عنهم وحمل الدوام والابدية في تلك المواطن الثلثة على ظاهرها لكن الحكايتها انسخت فيكون اخبارهم اولا يحمل بان تلك الاحكام دائما اخبار بما في لوح المحو والاثبات ثم اورد عليه البدا والنسخ ولا يمكن دعوى ان النسخ في خبر السبت هو نسخ الشريعة لفقد الدلالة والدليل لا نعجز عيسى ومحمد عم كان لدى موسى من المحتوم فكيف يخبر بما ينافيه واما عن الثالث منه فبالتزام الشق الثالث تارة فقولهم لتواتر قلت فقد اعترفتم انقطاع التواتر فيهم وايضا هم ما يدعون ذلك لاقتصر وكانوا يستنصرون على الاوس والخزرج بظهور رسول الله فلما جاءهم كفروا على علم او ليست التورية وغيرها من الكتب القديمة مشحونة بالبشارة فطووا على ذلك كلها كتمها وانكروه وجاءوا الشق الثالث اخرى قولهم لو كان كذلك لم يجب الفعل الا مرة قلت عدم دلالة الصيغة على التكرار لا يمنع من دلالة غيرها عليه كما هو الواقع في التكاليف المكررة على الانحاء المختلفة فان التكرار فيها يستفاد من الادلة الخارجية ولا يرجع الى الاول لا ان ذلك دوام شريعة وهذا التكرر فصل على نحو خاص ما دامت شرائط التكليف ثابتة وقد يلتزم الاول على ادراده بالدوام الدهر الطويل وبعد هذا كله اذا ثبت نبوة محمد عم بالمعجزات الجمة التي ملات الفجاج والبشائر العظيمة التي طرزت بها الكتب القديمة وشريعته جاءت ناسخة لما قبلها من الشرائع فلا مجال لانكار النسخ واما من انكر النسخ سمعا منهم فلا تمسك له الا دعوى الاستقراء وهي مكابرة صرفة لوقوعه بين الشرائع سيما شريعتهم واما النصارية فدعويهم ظاهر الفساد والتبعدعام وقاتلهم وكفرهم واهلهم واجلاهم وضرب عليهم الجزية واخذهم وكتاب الله مشحون بدعوتهم افيؤمنون ببعض ويكفرون ببعض وقد اختلف النقل من ابي مسلم والمشهور انكاره وقوع النسخ مطلقا وعن ظاهر التهذيب انه ينكر وقوعه في القران لقوله تعم لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولو كان فيه ناسخ ما قبله او نسخ بعضه بعضا كان فيه الباطل والخالف يبطل ما يخالفه فيحسن الطلاق تا قبله وما بعده والجواب ان كلمة المفسرين بل المسلمين متفقة على ان المراد بها انه لا يعتريه فيما تقدمه الكتب الالهية على ما يبطل بل جاء مصدقا لما اتفقت عليه كلمة الانبياء وهو يقود الى كل خير ويذود عن كل شر ويدل على مكارم الاخلاق وينهى عن مساويها ولم يرد عليه بعد ذلك ما يبطله كيف والمخالفة فيما اقتضت المصلحة ما هو صالح وحق وما يقول ابو مسلم في نسخ الشرائع السالفة بعضها عن بعض وما يقول في نسخ القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها والصدقة للنجوى والجهاد كلف الناس اولا ان يثبت الواحد

بعشرة ثم قال الان خفف الله عنكم ونسخ قوله تعم كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت الاية بآية الميراث وقيل بقوله تم لا وصية لوارث وقيل بالاجماع وقوله تم وعلى الذين يطيقونه فدية بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقوله تم ان تبدوا ما في انفسكم الاية بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقوله ان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وقوله او اخران من غيركم بقوله واشهدوا ذوي عدل منكم وقوله الزاني لا ينكح الا زانية بقوله وانكحوا الايامى وقوله لا يحل لك النساء بقوله انا احللنا لك النساء او ازواجك وغير ذلك واجاب ابو مسلم بان حكم التوجه الى بيت المقدس وما وجب بما اشبهت القبلة فلا يكون حكمه زائلا بالمرة وهو فاسد لانه عند الاشتباه يجب التوجه الى الجهات الاربع واتفق بيت المقدس في احدها وهي جهة المغرب فالتوجه بالتبع وبالاتفاق وبان حكم الاعتداد لم يزل بالمرة بجواز بقيمة كالتي مات عنها في اول الحمل واستمر الحمل الى حول في مختصة لا منسوخة وهو فاسد لان الحامل يعتد ابعد الاجلين فان استمر الحمل حولا لم يجب الاعتداد لحال الحول بل لاستمرار الوضع وانتظار الحول بالتبعية وبالاتفاق لملازمته للواضع وبان وجوب الصدقة زال لزوال سببه من التمييز بين المؤمن والمنافق بالامتثال وعدمه وقد حصل الغرض فارتفع الحكم والجواب ان النسخ بعد حصول الغرض وهو معترف به فان الحكم ينسخ عند انتهاء مدته وزوال سببه الباعث عليه رفعا ظاهريا وانتهاء واقعيا وبان العشرين اذا كانوا ابطالا والمائتين ضعافا فوجب الثبات فلا يكون حكما زائلا والجواب عند تسليم ان خصوصية العدد غير معتبرة كما لو زادوا على المائتين والحال هذه وبالجملة الحكم الاول منوط بخصوصية العدد وهو قد زال قطعا فكلامه الواضح الفساد بالمرة والحمد لله رب العالمين **حقيقة** لا كلام في جواز النسخ قبل وقوع الفعل من حيث هو قبله فان مدار النسخ على انتهاء مدة صلاحية التكليف او جده المكلف ام لا واما بحسب الوقت فلا كلام في عدم جوازه بعد خروج وقت جنس هذا التكليف بالمرة لعدم وجود الحكم وانتفائه بنفسه فلا معنى للنسخ ولا نزاع في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل ووقوع الفعل من المكلف في ضمن فرد ما الشايع بالنسبة الى ما تكرر بعده وهو مورد النسخ لما تقدم من صلاح الفعل في وقت آخر غير ما كان ثابتا بالخطاب الاول وجاريا على ظاهره لانتهاء الصلاحية والنزاع في جوازه قبل حضور وقت العمل وبعده ما لم يفعل والنسخ بالنسبة الى ما تكرر فجوزه اكثر الاشعرية والشافعية منهم والشيخ المفيد منا وجماعة لكن على نهج آخر وذهب

جل اصحابنا والمعتزلة والصيرفي من الاشعري واكثر الحنفية وبعض الشافعية الى المنع ومن الناس من
توقف واحتج الاولون بما دل على المحو والاثبات كتابا وسنة فان الحكم من الاشياء وهو تعالى يمحو
ويثبت ما يشاء ويساوي نسبته الى الاشياء البرتم فيهم الكتم وبانه تعالى امر النبي ص ليلة الاسرى بخمسين
صلوة ثم التمس موسى الرد مرات حتى انتهت الى الخمس وهو قبل حضور حلول الوقت وبانه
نسخ الصدقة قبل عمل غير علي ع في النجوى مع النبي ص قبل فعل غير علي وبما صالح النبي ص المشركين
يوم حديبية على رد من هاجر منهم اليه ثم نسخ قبل الوقت وبما امر به ابرهيم بذبح اسمعيل ثم نسخ قبل
الفعل ويلزم ابطال النسخ بالمرة ان لم يجز قبل الوقت اذ كل نسخ قبل حلول وقت المنسوخ اذ ما
يتكرر بعد ذلك فان النسخ حين فعل الشيء ممتنع لحصول علة التامة فلا يتخلف وكذا بعد الفعل
لوقوعه وبانه لو جاز الامر بشرط انتفاء المانع ثم يعتبر بالمنع كان يامر زيدا بفعل في وقت ثم
يعوق قبل الوقت بعايق فليجز الامر بالفعل بشرط انتفاء الناسخ مع تعبير بالنسخ والمنع والحق
لا يصلح المانعية من الامر ثم النهي بعده فتم واجيب عن الاول بانه تعالى يمحو ما يشاء وهذا مما لم يدل الدليل
على منعه كما ذكره المانعون وعن الثاني بالقدح في صحة الخبر لسنده ثم واشتماله على اشارة ادب موسى
بالنبي ص بارجاعه وعدم تلقي الاوامر المطلقة وردها وتعليق المصالح الدينية بمشورة الخلق وايضا
هذا نسخ قبل علم المكلف بالتكليف وهم يقولون ببطلانه فان الغرض نحو عزم المكلف ولا عزم الا
لا فعل وعلم النبي غير كاف في تعلق التكليف بغيره فالتعلق بغيره من المكلف غير مفيد ولا بد من التكليف
بالفائدة عند العدلية بل الاشعرية في مقام العمل فان قلت غرض التحسين ليس تكليفا قلت فرضهم ليس
نسخا لخروج عن النزاع وعن الثالث بان النسخ لم يقع الا بعد حضور وقت العمل فان الصدقة لم يكن يجب
بل بتي اراد والنجوى وكل جزء من الزمان كان صالحا لتصدقهم وتصدقهم فوقت عدم الوقت
محل بالتمكن عنه وقد تمكنوا منه وعن الرابع بمثل الثالث مع انا لا نم النسخ قبل الرد لانه رد ابا جندل
وابا بصير وجماعة وتخلف بعضهم عن الرد في الطريق وعن الخامس تارة بمنع وقوع الامر فانه رأى
في المنام ان يذبحه لا انه امر به وقوله افعل ما تؤمر مصروف الى المستقبل لا الى ما راه في الماضي والمضارع
ان تؤمر وكلا فلا وتارة بمنع وقوع الامر بجنس الذبح بل الواقع الامر بمقدماته الا انه عرض له ظن
غالب بالذبح واضجاع الولد علما للبلية مع الظن الغالب بلا يسبين فلهذا ما جاء به قبل انه قد صدقت
الرؤيا واخرى بمنع وقوع النسخ بل ذبحه وروى انه كلما قطع عضوا من الحلق وتعدى الى غيره
اوصله الله واشتراط بطلان الحيوة في حقيقة الذبح مصدقة ممنوع فانه قطع موضع مخصوص

وايضا

وايضا مما اقدم على الفعل الا وقد دخل وقته فلما اخذ بالمقدمات جاء الفرج بالنسخ فهو بعد دخول
الفعل ومنام الانبياء وحي فلا معنى لانكار كونه حكما بسبب النوم فلا نسخ وان سلم فما يدل على
حصول الامر ولذا اقدم ابرهيم على الذبح الموجب بدون الامر ولذا سماه بلاء واحتاج الى الفداء
وعن السادس بعد تسليم مقدماته بانه يدل على وقوع النسخ قبل الفعل لا على جوازه قبل
حضور وقت العمل والكلام فيه وعن السابع بمنع المقيس عليه لان الامر ان كان على الاطلاق
فيمتنع بعد ذلك تكليف بما لا يطاق لا مقتضاه الجمع بين الامرين وان كان مشروطا بعدم المانع
فانما يصح ممن لا يعلم وايضا اشتراط عدم المانع وعدم ورود النهي لرفع التنافي وهو انما يتم بالتصريح
بالشرط وهو هنا مفقود لان الكلام في الاوامر المطلقة والنسخ وارد على المطلق كما هو المفروض
احتج المانعون بانه لو جاز النسخ قبل حضور الوقت يلزم البداء المحال لانه اذا امر الله تعالى مخصوصا في وقت
بفعل ثم نهاه عن ذلك الفعل بخصوصه في وقته فاما ان صدر حكمه عن منشا وغير حكمة ومصلحة
ووصف محسن ومقبح من الفعل امرا ونهيا او كليهما او صدر حكمه عن حكمة فظن حسنه
ومصلحته اولا فامر ثم ظهر له قبحه فنهى عنه او صدر حكما امرا عن حكمة ونهيا عن حكمة تخالف حكمة
الامر مع بقاء علمه بحكمة الاول واجل الوجوه اوسطها البداهة فساد الاخرين وهو ايضا محال
على الحكيم ونقص على العليم وبما اجيب عنه بانه يلزم البداء المحال لو لم تعالى بانه عالم بما ينسخه
اقول ليس بخفاء قبحه عليه فيستحيل لانه ان علم قبحه في وقته فكيف يامر به وبانه لو صح ذلك لزم اجتماع
النقيضين في الامر لاستلزام كونه مريدا كارها لشيء واحد في وقت واحد من فاعل واحد و
في الماهوية لان مقتضى الامر صلاحه وحسنه والنهي فساده وقبحه واجيب عنه اولا بابتنائه
على قاعدة الحسن والقبح وعلى كونه تعالى فعله ثم وحكمه معللا بالغرض وهما ممنوعان وثانيا بانه كما
يحسن التكليف لحكمة تنشأ من المامور به فانه ربما يكون الغرض من الحكم حصول الذل والعزم على
الاداء دون الاداء فلا يلزم كون الاداء حسنا ورد الاول بان الحسن والقبح ثابتان كما هو
المقرر فعله تعالى بفائدة عائدة الى الخلق ويصدر عن حكمة ومصلحة لا عن سفه وجهل او
عبث او بدعة بل نقول فعله تعالى صادر عن مبادي اسمائه ومظاهر صفاته على وفق اللياقة
والمصلحة والحكمة ورد الثاني بان حكمه يصدر على وفق الوصف الداعي للفعل فيامر بالحسن وينهى
عن القبيح وقبيح عليه عن ذلك فان قلت نسلم انه يامر بالحسن ولكن قد يحسن الشيء بالامر فيكفي
في ذلك كما يامر بما حسن بامر الوالد وان لم يكن قبل امر الوالد حسنا قلت لا بد عند العدلية ان يكون

الفعل حسنا قبل الامر بالنسبة الى الحكيم وفي المثال كذلك لانه حسن بامر من له الحق في امر الله تعالى به
او لانه امر الله بطاعة الوالد فيه بالفعل من حيث هو فعل وصف اخر امر به باعتباره وربما
يقرر الدليل للمنع بان الفعل في وقت النهي ان عدم فيه وصف الوجوب والحسن فلا نسخ و
ان حسن ووجب فيتوارد الامر والنهي والقبيح والحسن وهو محال والجواب بان صدور
الامر في وقت والنهي في الاخر يكفي لان المدار في الاجتماع ليس على وقت التكليف بل على وقت
الفعل وكذا مدار الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة والعقل بان الحكم بالامر صوري لغرض
العزم والتوطين فلا منافاة ولا تناقض فاسد لان الفعل ان لم يكن مرادا لم يكن مامورا به ومحكوما
عليه فلا نسخ لان مبنى النسخ على زوال الحكم الثابت او بيان انتهاء مدته لا الكشف عن كون
الحكم صوريا غير مراد وايضا يقبح على الحكيم الاخبار بخلاف امره بالقبيح لانه موجب للاغراء بالباطل
وتوهين القبيح ونفي الحسن مابه كفاية لا امتحان فلا تنفر الى وهن الكيان وهذا غير وارد
على النسخ بعد الفعل فانه تعلق الحكم بماهية الفعل ويثبت في ضمن بعض الافراد او الافراد في بعض الازمان
فيتحقق الحكم الحقيقي واطلاقه ظاهر في استغراقه والنسخ يكشف عن الحصر في الاول وعدم التعدي
الى الثاني كما هو الحال في دفع كل تعم فلا تغفل وتحقيق المقام في تفصيل المرام بان مقتضى قواعد
البداء وادلة الامامية جواز النسخ قبل حضور وقت العمل حقيقة في الحكم الحقيقي بانه تعالى امر بتشريع
كصلوة الخمسين مثلا فلما شرع واستدعى التخفيف جاها واثبت الخمس وكذا تكليف ابرهيم بالذبح
فالحكم قد وجد في الخارج من الخطاب الدال وكان مقصودا له تعالى ثم نسخ لعارض لاستشفاع
او امتثال المقدمات مثلا فهذا الحكم المنسوخ ضربان ضرب يرد عليه البداء والمحنة لداع ثم وقع
بالسؤال والتضرع فتكليفه حقيقة مشروط بعدم السؤال وعدم العزم على الاداء وعدم تسليم
الغلام للذبح وامثالها فلما انتفى الشرط انتفى المشروط كما ان التكليف في المنسوخ الشايع منحصر في دلو
زمان والنسخ يكشف عنه والمنسوخ في كلا القسمين مطلق فظاهر النسخ لا بحصر بيان انتهاء
الحكم بل يشمل بيان الشرط في الحكم فهو رفع ما وجد من التكليف وقبل حضور وقت العمل يكشف
عن كونه مشروطا وبعده يكشف عن كونه محدودا وضرب يكون الحكم فيه مما ينافي الواقع على
الاطلاق من غير شرط كما هو الغالب المعروف على مرامه ولا تعلق للبداء في مثل ذلك كاستقبال البيت
المقدس والاعتداد بالحول فان التكليف بهما قد ثبت في الواقع على الاطلاق من غير شرط ولم يرد عليهما
البداء والنسخ انما تعلق بهما بعد ذلك لا باصل التكليف فيمكن ان يقال ان النسخ لا يرد قبل حضور الوقت

ورد

ورد هو البداء لانه يتعلق باصل الشيء والنسخ يتعلق بعد ثبوت اصله وبهذا يفرق بين النسخ والبداء
فبينهما التباين او يقال ان النسخ قسمان قسم يصدق عليه البداء وقسم لا يصدق وكذا البداء
فبينهما عموم من وجه فمجمعهما القسم الاول والمفترق النسخ في الثاني والبداء في التكوين وجعل
الصدوق النسخ مطلقا قسما من البداء مبني على التوسعة في البداء واطلاقه على كل تغيير وتبديل
فافهم واما بعد حضور وقت العمل من غير ان يمضي زمان يسع فيه الفعل فحكمه كما قبله خلافا
وقوعا ودليلا وبهذا صرح جماعة واذا مضى زمان يسع فيه الفعل وكان موسعا ولم يفعل
كصلوة الزلزلة فهل يصح النسخ لان الشرع فيه لا يخل الامر لتعدد ازمان الوضع الحالات مابقي
من الوقت محل الفعل في الامر ومتعلقه مراد قطعا بناء على التوسعة ولا يصح النسخ في المقطوع
به والمنصوص بل في الظن ولا يصير موسعا الا بالتنصيص فلا نسخ ايضا ولا يمكن ان يكون الفعل في الان
مصلحة وحسنا باعتبار كونه متعلقا للامر الموسع ومفسدة وقبيحا باعتبار النسخ والنهي تحقيق
بعدم جريان الدليلين في الموسع المطلق غير الموقت لاطلاقه وفهم التوسعة من الخارج كالمنسوخ
الشايع فليس نضافي الوقت الباقي ويمكن اختلاف المصلحة في الوقتين ويكشف عنه النسخ بخلاف
الموسع الموقت فانه نص فلا يرد عليه الرافع وانه وورد لا يسمى نسخا بل مخصصا ثم حقيقة النسخ
كما يكون الى بدل كما يكون في القبلة والصوم التخيير بين الصوم والفدية بالصوم كذلك يكون لا الى بدل كنسخ
وجوب الصدقة بين يدي النجوى ومانع منه عقلا على التقدير ولا شرعا بل وقوعه في الشرع يدل على
جوازه ووقوعه ولكن ليس منه نسخ الاعتداد بالحول وان كان رفعا للزائد الاربعة اشهر والعشر على
الحول لانه بعد انه نسخ كلف تكليفا اخر لا انه يتعلق بتحديد بعض من يتعلق التكليف الثابت ومداد
معرفة النسخ الى البدل وغيره على النسخ النص ولا الا يخلو شيء بعد نسخه عن حكم ولا اقل من الاباحة
الاصلية فنسخ منع ادخار لحوم الاضاحي الى بدل القول ثم في نسخه الا فادخروها فالاباحة المنصوصة
بدله كما قيل والظ ان مرادهم بالبدل الحكم المبتدأ بعد النسخ لا ما يلزم من النسخ نص عليه ام لم ينص
وليس البدلية من شرائط النسخ كما توهم بعض من انه ما ننسخ من اية او ننسها نات بخير منها او مثلها
باعتبار ما قال اليهود والمشركون بان محمدا يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويامرهم بخلافه فنزلت
وذلك لان اقصى ما فيها ان كل اية نذهب بها بحسب الحكمة ومقتضى المصلحة من ازالة لفظها وحكمها
معا او احدهما الى بدل او الى غير بدل نات بخير منها للعباد اي بما يكون العمل بها اوفر للثواب ومثلها في
ذلك فان نسخ الاية ازالتها ونسيها تاخيرها وانهابها الى بدل وانساؤها اذهابها عن القلوب بعد

الحفظ وليس فيها ما يدل على انه اذا ذهب بحكم اثبت مكانه حكما اخر وليس لازما ان يكون الاية الاتية بها
بدلا عن المنسوخ او المنسوء والمنسي في محل البدل منه بل يجوز ان يذهب باية في باب ويجيء
باخرى في باب اخر اما مثلها في فائدة الثواب او افيد في المراد انه ما صرفه عنهم ويحاسن الثواب بحكمه
الا اقبل عليهم بخير منه ولا اقل بمثله في الافادة الا ان الحكمة اقتضت في الزمن الاول الحكم الاول ثم في
الزمن الثاني الثاني وهو المراد عن محكي صاحب الاتقان سلمنا ان المراد الحكم لكن الحكم اخر خير لكنه اعم
من ان يكون متعلقا بالفعل الذي تعلق به الحكم المنسوخ او بغيره فالمعنى ما ازلنا عنهم تكليفا
الا كلفناهم باخر انفع وان لم يتعلق بهذا الفعل ثم ان القراءة المعروفة ننسخها من الانساء وقرئ ننساها
من النسيان والفرق ان انساء الامة اذهابها عن القلوب بعد الحفظ كما اخرج الطبراني عن ابن عمر عن رجل
واخرج ابن ابي حاتم عن ابي موسى الاشعري ان المنسي قسم ما نسخت تلاوته والقسم الاخر منه ما بقي في
القلوب ولم يؤذن لهم في تلاوته على انه من القران واما الانساء فقيل هو تاخير الاية واذهابها لا الى
بدل وقيل تاخيرها لتاخير سببها كاية السيف والامر بالقتال الى شوكة الاسلام وقوة اهله
بعد قوله لكم دينكم ولي دين والجواب عن المتوهم بان المراد بالخير ما كان اكثر ثوابا وعدم الحكم
فقد يكون الثواب من ثبوته فاسد لانه عدم والعدم غير ملائم ولو سلمنا دلالة الاية على عموم البدلية
الكل فهي اية عامة مخصصة بما وقع من النسخ لا الى بدل على اليقين كالصدقة ووجوب الامساك بعد
النوم في الليل وتحريم ادخار لحوم الاضاحي والمحاسبة على ما في النفس وغير ذلك ولو سلمنا عدم الوقوع
فالكلام على الجواز عقلا بنفيه وقيل المراد من الاية نات بخير منها في الاعجاز والنظم واليسر والتخفيف
ولهذا منع جماعة من النسخ بالاثقل والحق ان الدال على الحكمة والمصلحة لا الخفة واليسر وغير ذلك فربما
ينعكس كما في نسخ العاشوراء وهو اليوم العاشر الى شهر رمضان فكان في بدء الاسلام مخيرا بين الصوم
وبين الفدية فتعين الصوم **حقيقة** اختلفوا في نسخ الحكم دون التلاوة فالمشهور الجواز
مع البدل كنسخ الاعتداد بالحول باربعة اشهر وعشرا او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى اثباتا
نفي الحكم فقط واما نقلوا التلاوة فلفائدة الاعجاز وحصول الثواب الوارد في الاثار في قراءة كل حرف
وعليه النقل المستفيض من ابي وعائشة وعمر وابي سلمة وعبد الرحمن بن عوف وابي موسى الاشعري
وغيرهم ونص ادلة النسخ مانع عن الاغراء بالباطل والضلال في فهمهم الحكم عنها ويجوز نسخ التلاوة
والحكم معا قطعا لعدم المانع منه عقلا وشرعا ولما وقع في الشرائع واحاديث كثيرة واشهر المروي
عن عائشة فيما انزل عشر رضعات محرمات فنسخ حكمه وتلاوته ثم ولا خلاف فيه سيجاوز الا ماثبت

بعد الخلاف بعض العامة ويجوز نسخ التلاوة دون الحكم لانها حكم وهذا حكم آخر واشهر ما روي
فيما انزل الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة خلافا لبعض المعتزلة والحق انه لا مانع من تحققه
لاختلاف المصالح بحسب الاوقات لكن في وقوعه تامل لان الخبرين برهم الفقه الكذبة والاية
المنقولة فيها خارجة عن الفصاحة والبلاغة ولهذا انكره القاضي ابو بكر لان الاخبار الاحاد لا
يعتمد عليها والجمهور على جواز نسخ الامر المقيد بالتابيد لان اقتضاءه الاستغراق في الاوقات
وكما يجوز تخصيص استغراق الافراد يجوز في الاوقات وقد جرت العادة باستعمال لفظ التابيد
في الاوامر للمبالغة بطول الزمان وقياسه على الوقت المنصوص ان سلم القياس عليه فاسد
مع الفارق بذكر الشيء مفصلا ومجملا ولذا جاز التخصيص في الثاني دون الاول كالعام المخصص
والفائدة تاكيد ما يظهر من الاستمرار ولا شان للتعرض لذكر هذه المسائل والحق ان التابيد
لو كان منصوصا يجوز نسخه عقلا لكن ليس البناء عليه شرعا فتامل **حقيقة** لا نزاع في نسخ الكتاب
بالكتاب الا من منع نسخ الكتاب وهو مسبوق باجماع الصحابة والتابعين والعلماء ملحوق به
وكفى العيان عن البيان واما نسخه بالسنة المتواترة فجمهور المتكلمين من المعتزلة والاشاعرة
قاطبة والامامية ومن الفقهاء الحنفية والمالكية على الجواز خلافا للشافعي وابن حنبل وكثير من
الظاهرية والاول الصحيح لانهما دليلان قطعيان تعارضا ولا يمكن الجمع بين النقيضين في العمل بهما
ولا طرحهما لعدم المانع من جميعهما فان بطرح احدهما يسلم الاخر ولا اعمال الاول واهمال الثاني
للزوم الغاء الدليل بالكلية المستلزم لقبح التكليف به فيكون الخطاب به عبثا فتعين العكس
فهو اعمال لكل منهما في وقته بحسب المصالح حقيقة وايضا الوقوع دال على الجواز والوقوع
لنسخ جلد الزاني الثابت بالكتاب بفعلية الرجم المحصن فنسخ الكتاب بالسنة وهو القطع واورد
عليه بالمنع اولا وثانيا انه لو صح لزم ما انعقد الاجماع على امتناعه وهو نسخ الكتاب بخبر الواحد
ولو سلم فيجوز نسخه بقراءة نسخت تلاوته وفيه ان رجم النبي صلعم للمحصن جاء من طريق الاحاد الا
ان الامة بحمله على الرجم والاجماع دليل على ثبوت الخبر الناسخ الذي كانت متواترا لكن خفي علينا تواتره
والتحقيق ان اللام في الزانية والزاني ان كان للاستغراق فحتى يكون اللفظ عاما كان فعله اخرج رجم
المحصن مخصصا لا ناسخا وان كان للطبيعة حتى يكون مطلقا كان تقييدا وكيف كان لا نسخ الا
ان يثبت كون ذلك متاخرا عن وقت العمل بمضامينه وقع من قبل ذلك جلد المحصن ثم لما نسخ الله
في نفس الامر رجم المحصن لكن هذا التاخر لم يثبت والاصل عدمه احتج الاخرون باسور احدها

قوله ثم نات بخير منها او مثلها من وجهين الاول انه قال نات فوجب ان لا ينسخ الا بما يات هو به وليس
الا القران الثاني انه دل على ان ما ينسخ به القران يجب ان يكون خيرا منها او مماثلا لها ومن المعلوم
ان السنة ليست كذلك ويشهد عليه قوله بعد ذلك الم تعلم ان الله على كل شيء قدير فانه يدل ايضا
على ان المراد بالخير ما هو خير من الكتاب الذي عجز عنه قدرة البشر والجواب عن الاول ان السنة ايضا
تحقيق من الله لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وقوله واذا بدلنا اية مكان اية لا يدل
على الملازمة المذكورة او كون التبديل بالاية مكان الاية لا بغيرها بل المراد انهم قالوا كذا وعن الثاني
بالمنع والمعلق انما هو الاتيان بحكم خير للمكلف من الحكم الاول لكونه اصلح واكثر ثوابا خير من الاولى
ويشهد عليه النزول لانها نزلت لما عابه المشركون او اليهود بتبديل الحكم والمعنى كلما ان رفعنا
عنهم تكليفا كلفناهم بما هو احلى وهو العالم باختلاف المصالح وليس المراد انا ناتي باحسن من لفظها
كيف والقران لا تفاضل فيه الا من باب علو الطبقة في الاعجاز وهو انما يتم فيما نسخت تلاوته والكلام
فيما هو اعم بل النزاع فيما نسخ حكمه فحسب لان السنة المتواترة التي فرضت كونها ناسخة ان سلمنا وجود
تواترها لفظا لا يكون مكان الاية ولا يصدق عليه التبديل ولا كونه دافعا ولا مزيلا للفظ وانما
لعلهم لم يعيبوا نسخ التلاوة انما عابوا تغيير الحكم والثاني قوله ثم لتبين للناس ما نزل اليهم
حيث وصفه بانه مبين للقران ونسخه رفعه وهو ضد البيان والجواب ان النسخ بيان لا تخصيص
في الازمان سلمنا لكن لا نسلم ان المراد من البيان في الاية بيان المجمل او بيان ارادة خلاف الظاهر لاختصاصه
ببعض الكتاب المنزل اليهم لاشتماله على ما لا يحتاج الى بيان كالمحكمات بل المراد التبليغ والاظهار ليشمل
جميع الكتاب ولا يلزم خلاف ظاهر العموم في قوله ما نزل اليهم كذا قالوا وفيه نظر اما الاول فلانه فليس
المقصود بالخطاب الناسخ بيان المراد بالخطاب المنسوخ خلاف ظاهره من استمرار التكليف خصوصا اذا
علم النسخ بالمناقضة كما تقدم تحقيقه فيكون النسخ مبينا وهذا بخلاف بيان المجمل وبيان ارادة
خلاف الظاهر واما الثاني فلان التفاهم في العرف من قول القائل بين ما انزل اليه بيان منه ما يحتاج
الى البيان لا كل جزء جزء والتحقيق في الجواب انه ليس في الاية ما يدل على انحصار شانه في البيان بل
يبلغ ما يحتاج الى التبليغ ايضا من ابطال امر وتكليف باخر وغير ذلك الثالث قال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقران غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي
فكيف ينسخ بكلامه والجواب انه ليس التبديل من تلقاء نفسه ولا يدل على انه لا يبدل ولو بدل
من الله ووحي منه بل يدل مفهوما انه التبديل بامر الله ثم فيه دليل على الكل الرابع ان هذا مظنة

للتهمة خلاف النسخ بالاية وفيه ان التهمة ان كانت من المسلمين فيعلمون صدقه وكفى في ردهم ما ينطق
عن الهوى وان كان من غيرهم فلا فرق لانهم يتهمونه باصل الرسالة والخامس ان السنة تتبع القران
واعتباره باعتباره لقوله وما اتاكم الرسول فخذوه فهي فرعه فكيف يبطله مضافا الى علو مكانه
باعجاز النظم ووجوب الطهارة في لمسه ومنع الجنب والحائض لقراءته والجواب ان القرآن
انما دل على وجوب اتباعه فقد حكم بنسخ ما يدعي نسخه وليس هذا ابطال الاصل بالفرع فان المحصل
الايات الدالة على وجوب اتباعه وهي لم تبطل وابطالها ليس له اصالة بالنسبة اليه ولا دخل لعلو
المكانة في منع حكم ما دونه بعد استوائهما في قطعية الصدور والا لامتنع الحكم عليه بالتخصيص والتقييد
ايضا واما نسخ الكتاب بخبر الواحد فهو جائز عند الجمهور بل كل من قال بالتخصيص جوز ذلك
عقلا لانهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالمتاخر منهما جمعا ولا لزم احد الامور الثلاثة الباطلة سابقا
واختلفوا في الوقوع والاكثر على المنع والظاهرية على جوازه احتج الاولون باستمرار طريقة الصحابة
على رفض اخبار الاحاد اذا كانت رافعة لحكم الكتاب والسنة المتواترة كما عن علي لا ندع كتاب ربنا
ولا سنة نبينا بقول اعرابي بوال على عقبيه وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة لا ندري
صدقت ام كذبت وفي الخبرين نظر لان المراد خبر العدل الثقة لا خبر اعرابي بوال على عقبيه واما
المستفاض فيما فالمراد ان المحكم من الكتاب اذا كان القطع في دلالته كالوارد في الاصول والمعارف فلعلها
جاء على خلافه ورد وان كان مخصصا او مقيدا منفصلا عن الناسخ فاذا كان العموم معلوما امتنع
تخصيصه او الاطلاق امتنع تقييده او الاستمرار امتنع نسخه حتى بالمتواتر اما اذا لم يكن الا الظهور
فلم يمتنع تخصيصه وتقييده ونسخه لغلبة الظن بها سيما اذا انضم اليه المؤيدات الخارجية فاي مانع
من النسخ ان لم ينعقد الاجماع على المنع ولا اجماع مع تحقق الخلاف قديما وحديثا وان سلم الاجماع
بينهم فلم يكن حجة عندنا لعدم كشفه عن دخول المعصوم وهو المعتبر عندنا احتج اهل الظاهر بالقياس
على التخصيص بجامع الابطال مع الجمع بين الدليلين وايضا دليل شرعي ورد على ما يضاده فيكون حاكما
عليه والله وقوعه دال على جوازه نحو قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير وقد ورد بطريق الاحاد النهي عن اكل كل ذي ناب من السباع
وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم ونسخ باحاد لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها وايضا اهل مسجد قبا لما
اخبروا بان رسول الله صلعم قد عدل عن القبلة وهو في الصلوة عدلوا عما هو معلوم لديهم بخبر ذلك
المخبر ولم ينكر عليهم النبي صلعم بل مدحهم بذلك بل اقرهم عليه فلو كان منكرا لبادر اليهم بالانكار والتقرير

بحجة واجيب عن القياس اولا ببطلانه وثانيا بالفارق فان النسخ ابطال الكل والتخصيص البعض فمنع
ان النسخ كالتخصيص شائع في محاورات الناس وعرف الشرع فيكون فيه ادل دليل بخلاف النسخ فانه
شاذ لا يصار اليه الا بدليل ولو سلمنا عدم الفرق لكن عرض المانع فيه وهو الاجماع على النسخ واجيب عن
حديث التعارض بان الضابطة ترجيح الراجح وطرح المرجوح وانما يصار الى ما قلتم اذا كانا متكافئين
ولا تكافؤ ولا تعارض في الحقيقة واورد بان الخبر الواحد وان كان ظني المتن لكنه قطعي الدلالة والكتاب
وان كان قطعي المتن لكنه ظني الدلالة فتساويا والتحقيق ان معارضة الخبر الناسخ للاية المنسوخة
ليس في اصل الحكم كي يتحد التعلق فيتحقق التضاد وذلك ان الناسخ لا يكذب اصل المنسوخ بل يصدقه
فانا نقول كان في مدة فانقضى وانما تعارض لاستمرار المظنون حيث دل المنسوخ بحسب ظاهره
الاستمرار الى اخر الدهر ودل الخبر على انه كان في الحقيقة في مدة محدودة والخبر كاشف عنها ودلالة
المنسوخ على الاستمرار ليست قطعية ولا مما وضع بازائه اللفظ وانما يستفاد من مقامات الكلام
فان المكلفين اذا ورد عليهم التكليف استظهروا دوامه والغالب الدوام وان جاز رفعه
وتبديله بحسب المصلحة المختلفة باختلاف الاوقات وهذا بخلاف دلالة الخبر على الانقطاع فانه
قطعي وذلك لانه يدل على ثبوت حكم وهو يستلزم ارتفاع ما قبله لمكان المناقضة سواء كان
دلالة كل منهما على نفس الحكم بطريق الظهور او النصوصية لان دلالة الاية على الحكم ظنية ودلالته
قطعية فلا يحتاج الى دعوى ان لا محكم في الكتاب الا ما كان نصا ولا يلزم منه الا ما كان ظاهرا فان
قلت يكفي المساواة في التخصيص دون النسخ لانه اقوى فيفتقر الى اقوى قلت العدول عن ظاهره
بالترجيحات وغلبة ظن ارادة والنسخ والتخصيص والتقييد في ذلك سواء ومن شرع سواء والدليل فالجميع
على غلبة الظن ... لا يتوقف على قوة مستند الثاني او مساواته للاول بل قد يكون في جانب
الاضعف نعم اذا كان احدهما ... رجح اقواهما مستندا لكان من المتناقضين في وقت
واحد ولا يبان تاخر احدهما ليلبس بعد اطمينان النفس بما يفيد الظن القوي بتحكيم الاخر
واجيب عن الايتين بانهما مخصصتان لا منسوختان ولو سلمنا النسخ فليس بمجرد الخبر الواحد
بل بالاجماع المحكي الحاكي عن الضرورة او التواتر ويمكن ان يتوقف في الاولى بانها حكاية الحال لمعنى
لا احد الان فلا ينافيه التحريم في المستقبل حتى يلزم نسخه وايضا فيما اوحي المراد الشرعي لا العقلي فلا نسخ
فانما حكاية اهلها فهو ليس نسخ للكتاب في تغيير الاكثر واستدل على عدة تغيير حيث جعلوه
نسخا لقوله تعالى ولله المشرق والمغرب حيث كانوا مخيرين بين الكعبة وبين المقدس بهذه الاية فنسخ

اوكانه لم التوجه حيث شاء وابدا الاية نسخت فيحتمل في التعويل على نسخه احتفافه بالقرائن كاخبار النبي ص
بورود النسخ وسماعهم كثرة اللفظ في مسجد النبي ص فادعوا العلم والتحقيق انه خبر العدل الثقة
ناسخ حكمه خصوصا اذا كان محفوفا بالقرائن الا انه منع من نسخه اجماع او ضرورة كما في سائر
الاحكام الثابتة عندنا الان فاذا وجدنا رواية ناسخة رددناه وان كان حاملها عدلا لا لانعقاد
الاجماع بل قيام الضرورة على الاستمرار فما تضمنه الكتاب والسنة المتواترة من الاحكام ضربان
مقطوع ببقائه واجمع المسلمون عليه فهذا ونحوه لا يقبل نسخه بخبر العدل ولا باخبار العدول
والظاهر ان الاجماع الذي حكاه الاكثرون على هذا والضرب الاخر وهو المحتمل فلا باس على هذا ان خبر العدل
بنسخه اذا كان محفوفا بالقرائن او ما يرجح في النفس نسخه ولا سيما في مثله والسر في ذلك ان المدار في
الباب غلبة الظن واما نسخ السنة المتواترة بمثلها والاحاد بمثلها وبالمتواتر فهي وفاقية واما نسخ
السنة متواترة واحادا بالكتاب فالاكثر على الجواز لان اكثر التكاليف تتادى بالسنة فاذا تغير المصلحة
في بعضها ورد النسخ بالسنة او الكتاب على حسب المصلحة فاذا جاز في كتابه العزيز فهو بطريق
اولى مضافا الى وقوعه في نسخ القبلة وحرمة المباشرة ليلة الصيام وتاخير الصلوة في الخوف
حتى ينقضي القتال لقوله فلتقم طائفة والاحكام المنسوخة فيها لم تثبت بالكتاب بل السنة ويجوز
كون المنسوخ به غير قرانا احكاما وتلاوة احتمال الصرف عنه معتبر في المقامات والاصل عدمه والمخالف
في المسئلة الشافعي لادلة ضعيفة منقوضة معارضة بمثلها هذا كله ان كان كلا منهم بالاصالة اما
اذا حكاه عن الله كان يقول قال الله كذا وكذا فهو نسخ كلام الله بكلام الله فلا باس به واما نسخ
خبر المتواتر بالاحاد فكنسخ الكتاب به حرفا بحرف والخلاف الخلاف والقول ما قلناه والاكثر على
ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا بل حكاه في الذريعة عن الامة خلافا لعيسى بن ابان لكن الناسخ
نسبوا المنع الى الاكثر وحكي في النهاية وقوعه ناسخا عن بعض المعتزلة وعيسى بن ابان وعن المرتضى
في الذريعة انهم يقولون بجوازه عقلا ومنعه بالاجماع احتج الاكثر على امتناع كونه ناسخا بان الدليل
المنسوخ بالاجماع من نص واجماع اما قطعي كنص متواتر او اجماع محصل او منقول بالتواتر فالناسخ
على خلاف القاطع وخلاف القاطع خطاء فيلزم الاجماع على الخطاء وهو محال واما ظني كرواية احاد
او اجماع منقول فلم يبق الظني مع تحقق الاجماع على خلافه كي يقع عليه نسخ لان شرط العمل به رجحانه
ومعارضة الواقع ينفي رجحانه فلا يثبت حكما حتى يرفع وينسخ والقياس ليس بحجة وعلى هذا كله انه لم يكن
الاجماع الناسخ عن نص والا كان الناسخ بعد ثبوت حكم المنسوخ وهذا النص لا الاجماع على حكمه فهو الناسخ

على امتناع كونه منسوخا بان الناسخ اما قطعي من نص او اجماع او ظني كالقياس عندهم والنص والاجماع الظني
فعلى الاول لزم انعقاد الاجماع على الخطاء لان خلاف الواقع خطاء فان قيل هذا اذا كان الناسخ متقدما
وهو متاخر لانه كان مثبتا للحكم فالدليل الاخر الذي يخالفه نسخه كما هو الشان في النسخ قلت ان
كان الناسخ نصا امتنع تاخره عن الاجماع لاتفاقهم على امتناع وقوع الاجماع في زمنه ص لانه ان كان
فيهم فالحجة كلامه ولا عبرة بمقالة غيره والا فلا اجماع لانه سيد المؤمنين فحجية الاجماع موقوفة على وفاته
ومع لا نص متجدد ينسخ الاجماع المتقدم فاذا فرض كون الاجماع منسوخا بالنص المتقدم لزم ما ذكرنا من
انعقاد الاجماع على الخطاء لا يقال اذا كان المنسوخ ظنيا والناسخ قطعيا لا يلزم ذلك لانا نقول قد بينا انه اذا
جاء القاطع لم يبق الظن فليلا لكي ينسخ حكمه واورد عليه بان الاجماع اتفاق الامة وهو ممتنع خارج فلم يمتنع
تحقق الاجماع في حياته فاذا فرض انتهاء مدة صلاحه جاء النص بنسخه من الله او من نبيه وان كان
الناسخ بعده كان نصا لا يكون الا سابقا فلا يكون ناسخا وان كان اجماعا لزم انعقاده على الخطاء لان
ما عدا القاطع خطأ وتقديم الظني على القطعي يجعله ناسخا والقياس باطل عنده احتج المجيز وقد
على الاول بما حكي عن ابن عباس من انه قال لعثمان يوما كيف تحجب الام بالاخوين وقد قال الله وان
كان له اخوة والاخوان ليس باخوة فقال عثمان حجبها قومك وهذا تصريح بابطال حكم الكتاب بالاجماع
وهو النسخ وعلى الثاني بالوقوع فان الامة اذا اختلفت على قولين فاتفقوا على ان المسئلة اجتهادية
ويجوز للمقلد الاخذ بكل منهما فهذا اجماع على التخيير فاذا اجمعوا على نسخ احدهما انتفى التخيير اجماعا فهذا اجماع
على خلاف ما اجمعوا عليه ولا يريد بالنسخ الا هذا واجيب عن الاول بان دعوى النسخ موقوفة على افادة
الاية عدم حجب ما ليس باخوة قطعا او كون الاخوين ليسا باخوة قطعا وكلاهما ممنوعان لان الاول
فرع حجية مفهوم الشرط وقطعيته حكمه والثاني فرع امتناع اطلاق الجمع على الاثنين وكلاهما ممنوعان
ولئن سلم فثبوت الاول ليس بدليل قطعي بل ظاهر فيأول دفعا للنسخ والتجوز في الثاني مما لا ينكر و
قد يقال على ابن ابان انه اذا اجتمعت الامة على امر ثم جاء نص بخلافه فرد كاجماعهم على عدم تحتمه لانهم
لا يجمعون الا على حق وليس خلافه في الحق الا الباطل لا انه الناسخ لان الحكم المنسوخ بحسابه يكون ثابتا
في نفس الامر ثم ينسخ وعن الثاني بمنع الاجماع على ثبوت التخيير سلمنا لكنه مشروط ببقاء الخلاف فاذا
تحقق الاتفاق ارتفع الخلاف فارتفع الاجماع المشروط به لوجوب عدم المشروط عند عدم شرطه
لا ان الاجماع الثاني يرفعه ويرد بانه لا ينافي كونه منسوخا ولا كون الاجماع الثاني ناسخا لانه حكم بالاجماع
ارتفع بارتفاع الخلاف الحاصل بالاجماع الثاني فيكون مرتفعا به على ان هذا وارد في محل حكم

ابن عيسى

منسوخ فان ثبوته مشروط بعدمه ولم يدل على نقيضه فانتفى ذلك الدليل ارتفع المنسوخ لا لانتفاء
شرطه وحكى السيد المنع عن جميع من صنف في الاصول محتجا بان الاجماع بعد انقطاع الوحي فلا يجوز
نسخه ولا النسخ به ثم منع هذا باعتبار كونه كاشفا عن قول المعصوم فيمكن تحققه في زمانه من دون
ان يعلم بخصوصه مع العلم بكونه منه او مقالته في مقالتهم فيثبت الحكم في زمانه ثم ينسخ بكتاب او سنة
او يثبت بكتاب او سنة ثم ينسخ به وكلا على مذهب العامة لعموم حديثهم الى ان قال فالاقرب ان يقال
الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فمن هنا جاز عقلا لا سمعا انتهى والمراد من
السمع الاجماع الذي ذكره والمحقق وجماعة منع عن الاجماع وهو كذلك الا ان يقال المراد ان ما ثبت بالاجماع
عليه فهو لم ينسخ بخصوصه ولا ينسخ به والتحقيق ان النسخ ازالة الحكم الثابت عند تغير المصلحة وظهور
انتهاء المدة عند اقتضاء الحكمة وامتنع صدوره الا عن فاعل مختار عالم بالمصالح والاجماع الذي
هو الاتفاق امر اتفاقي وان كان ذهاب كل واحد عن قصد وفهم حجة لكن الانطباق لم يكن
عن قصد وان كان فلا طريق لهم الى انتهاء المدة وتغير المصلحة والتحقيق انه يجوز نسخ الاجماع على
مذهبهم ومذهبنا على ما خطر بالبال اما الاول فلعموم دليلهم حيث قال لا تجتمع امتي على الخطاء و
عليكم بالسواد الاعظم ومن يتبع غير سبيل المؤمنين وغير ذلك من الادلة ولا يلزم مخالفة النبي ص
وترك الرجوع اليه اما اولا فلان الاجماع امر اتفاقي منهم من غير اعتبار مخالفة ولا قصد
التشريع واما ثانيا فلامكان الرجوع الى الاجماع عند غيبته عنهم وعدم التمكن من الرجوع اليه واما
ثالثا فلانه رجوع اليه لانه القى اليهم الحكم بحكم من عدم خطاء اتفاق الامة وعصمتهم فرادة بيان
حقيته واتباع حكمه فهذا حكم كلمه واما الثاني فلان الاجماع عندنا اتفاق كاشف عن حكم المعصوم
وهو على اقسام منها دخول قوله في قولهم بحيث لا يعرف قوله بعينه ومنها اتفاق اصحابه فتوى
او عملا بحيث يكشف عن الاستناد اليه وصدوره منه والاجماع من الفريقين يمكن ان يتحقق
في زمن النبي ص لما عرفت في الاول من عموم الدليل وعدم المانع وجري العادة بمثله وفي الثاني من
امكان دخول قول النبي ص في الاقوال او معرفة حكمه من عمل امته وسيرتهم فما قاله من بطلان حصول
الاجماع في زمن النبي ص باطل واجماعهم عليه غير ثابت وما استدل به الاكثر من الاجماع كصريح المرتضى
وظاهر الشيخ ممنوع عند المحقق والمحققين وما في نظر الشيخ من انه دليل لا يتغير كالعقل ثابت في جميع
الاوقات فلا يتطرق اليه النسخ ولا النسخ به لان من شان الناسخ ان يكون دليلا شرعيا متاخرا عن
المنسوخ وذلك لا يتاتى في الاجماع على مذهب الذي يجري اتفاق العقل فاسد لان مراده ان كان مبنيا على

كون الاجماع امرا واقعيا والاتفاق معصوما عن الخطاء وعندهم حقيقة وكاشفا عن الحكم الحقيقي عندنا
فلا ممنوع لاستناد الاول الى ادلة السمع وهو شرعي قابل للنسخ والتبديل والعبرة الثاني من القول
والحكم الظاهر من المعصوم فيقبل التغيير وثانيا ان الاجماع ينعقد على اصل الحكم فان كان المفروض
منسوخا بعد الناسخ على الحكم المستمر واستمرار الحكم الثابت اصله بالاجماع فيقبل التغيير ولا يرد
على الاصل المقطوع حتى يكون واقعيا كالامر العقلي فلا يقبل التخصيص والنسخ والتغيير ولو كان
مراد الشيخ مبنيا على عدم تاتي الاجماع في زمن النبي فقد عرفت ما فيه الا انه لا يثبت الاجماع
عليه في تغيره تعبدا وبما ذكر يعرف ما في ادلة المانعين من كون الاجماع على خلاف القاطع ان كان
ناسخا للقطع وذلك لان الاجماع ح وارد على الحكم الظ المستمر بالمقام والغلبة والعادة والاعتبار
الا على اصل الحكم المقطوع به نصا او اجماعا وكذا ما في قولهم الظني لا يقاوم القطع فلا نسخ الا النسخ
فرع الثبوت اولا وذلك لان الظني دال على اصل الحكم والقطعي وارد على استمرار الظ من الخارج
فالبناء في الظني لا يصح وبما ذكر عرف ما في ادلة المانع من كون الاجماع منسوخا بالقطعي والظني
نعم ان كان مراد الشيخ ومن استدل على المنع بل القائل بالمنع ان الاجماع لا ينسخ في محل [illegible] مورد
الاجماع اصلا او استمرارا ولا ينسخ فهو حق لكن لا خصوصية للاجماع بل يجب هذا في كل قطعي من
الكتاب والسنة بل كل ظني معتبر الا انه ليس بمراد لان مدار النسخ على ان يكون الحكم الثابت منهم
فيرد الناسخ ويكشف عن انتهاء مدته الباقية ظاهرا او يرفع الحكم المستمر ظاهرا كما مر حول ان هذا
شان النسخ واما الحكم العقلي الصرف والذاتي المحض فيستحيل تبديله وتبدله وتغييره وتغيره فمحال
نسخه والسر في ذلك ان الذاتي لا يختلف ولا يتخلف والواقع من الشيء لم يقع غيره لانه هو هو او
هو ما دام هو فربما استقل به العقل وقطع به لا يتخصص ولا يتقيد ولا ينسخ ما دام هو قطع به
نعم الشرع المقطوع به اذا ورد يكشف عن خطاء العقل لا النسخ وكذا اذا انكشف عند
العقل خلاف ما حكم به سابقا ومدار امتناع التغيير على ما اذا حكم العقل على البت والدوام واما
اذا حكم على اصل الحكم دون الافراد بالنسبة الى الانسان ثم ورد الدليل الشرعي عليه فيمكن لكن
لا يسمى نسخا في المصطلح واما نحو القواعد العقلية المطردة حتى يثبت خلافه كالاباحة الاصلية
والبراءة كذلك وان كان موردا للتغيير لكنها حيث جعلت اصلا يرجع اليه ويعمل عليه عند عدم عروض
ما يدل على تكليف يخالفه فاذا ورد دليل شرعي يخالفه فهو لا يعارضه بل الحكم على الحد بدل كما هو شان الادلة
المطردة وبهذا تفارق الاباحة الشرعية كالاكل والشرب والنوم على وجه فانها على البت والدوام

لانها

لانها اصلا عقد للاستثناء والاخراج حتى اذا جاءت ذهبت فاذا ورد عليها دليل يناقيه ويعارضه يخصه
ويقيده فافهم فان الحكم الذي يرد عليه النسخ ما كان مبنيا في المراد ظاهرا في الدوام فيرد النسخ على الشرعية
دون العقلية فانها اما تابعة الدوام او غير تبيين المراد ولا يعقل كون الدليل العقلي ناسخا ونسخ وجوب
المقدمة تابع لذي المقدمة في الجواز والمنع كما هو تابع في اصله وكذا منسوخيته والنهي عن
الضد تابع لمقتضاه عقلا وشرعا اطلاقا وعدما ويجوز نسخ قياس الا الى اصله ومفهومه
واختلفوا في نسخ احدهما فالتهاجر ان للاصل دون الفحوى ومنع الفحوى دون الاصل لان رفعها
يستلزم رفع علة الجواز [illegible] انهما دلالتان متغايرتان فجاز رفع واحدة دون اخرى ورد
بالاستلزام فلا ينفك احديهما عن الاخرى فلا ينسخ حرمة الضرب مع بقاء حرمة التافيف واجيب
بان الملازمة بين الدلالتين وهما باقيتان والمنسوخ مرادية احديهما وهما ايضا ملازمة بين عقليين
ولا احديهما للاخرى نعم ان ثبت الملازمة الحقيقية الذاتية فلا يجوز نسخ احدهما وبقاء الآخر
ولكن لا يتحقق بمفهوم الموافقة بل كل حكمين متغايرين تضادا الظ يجري هنا فيه وايضا المعتبر
في الدلالة الالتزامية اللزوم بمعنى الانتقال اليه لا الملازمة التحققية وان ثبت ملازمة
في شرعية مطردة قابلة للتخصيص كما في امثل فلا نا ولا نسلم به فان قلت الملازمة عرفية
مثلا ان قيل لا تقل لابيك اف ولكن اضربه يعد سخافة وهذا قلت ان الاحكام الشرعية
ليست تابعة للعرف في نفسها بل الفاظها في الدلالة عرفية فاذا ظهر خلافها المدلول لمصلحة
خفية على العرف وعدم لزوم حقيقي بينهما فلا ضير فيه فتم **حقيقة** زيادة العبادة
في العبادات ليس نسخا لها وفاقا للمزيد عليه كالصلوة السادسة اليومية وقيل هذا لان النسخ
زوال الحكم الشرعي بدليل شرعي وهاهنا لم يرتفع حكم شرعي ثم رفع العدم الاصلي ليس بحكم شرعي و
هذا يفضي الى النسخ لخروج الصلوة المامور بمحافظتها عن الوسطى وهي في نفس التوسط وان
لم يكن شرعيا لكن حفظها شرعي الا انه لم يرد به الحفظ ملاحظة الوساطة بل كان الغرض هذه الصلوة
نفسها وسموها بالوسطى لتوسطها فتدبر واختلفوا في الزيادة على العبادة الواحدة كزيادة
ركوع على ركوع والسجود على سجودين والركعة على الثلاثة المغربية فالحنفية على النسخ مطلقا والشافعية
والحنبلية على عدمه مطلقا وفاقا لجمع من المتكلمين وفصل اقوام فقيل ان رفعت الزيادة مفهوم المخالفة
لمدلول الخطاب السابق ويزيل ما بين له فهو نسخ والا فلا وقيل ان غير الاصل المدلول عليه تغيرا
شديدا بحيث يصير وجوده في جنب الثاني كالعدم شرعا كزيادة ركعة في الفجر فنسخ والا فلا كزيادة

التغريب على الحد وهو الذي اختاره ابو عبد الله البصري وابو الحسن والسيد المرتضى وحكي الشيخ
عن شيخه المفيد ونسب الى الغزالي وقال المحققون ان رفعت الزيادة حكما شرعيا بدليل شرعي
فهو نسخ لثبوت حقيقته وصدق حده والا فلا وغرضهم رد اطلاق المطلقين وتفصيل المفصلين
ورد وان الامر في كل موقع مدار الرفع ووجوب النظر في خصوص كل حكم ولا يتاتى ضابطة كلية
حتى تحصل عنوانا للنسخ وما يخرج عنها مدار التنقيح النسخ وهو الاجود وقد ذكر القوم امثلة للتمييز
منها زيادة ركعة في الفجر بعد التشهد قبل التسليم فانه نسخ لاستلزامها جواز والحكم شرعي وهو وجوب
التسليم والتحليل او غيره في الثانية فهو حكم شرعي لا يقبل في زواله الخبر الواحد الا باعتبار عدم
وجوب الزائد لانه حكم عقلي ليس ازالته نسخا الا ان يبقى فعلها قبل زيادتها كالعدم فانه نسخ فعلى
التقديرين نسخ ومنها زيادة ساعة من الليل في الصوم قيل هو نسخ لما علم شرعا من انتهاء الصوم
بالليل لقوله واتموا الصيام الى الليل بناء على مفهوم الغاية بخلاف ما لو قال صوموا النهار فزاد
عليه فالزيادة لم يكن نسخا لانه لم يرتفع بها الاعدم وجوبها وهو عقلي وفيه انه ثابت بالنص والاجماع
والضرورة ولا يقدح مطابقته الاصل ومنها [illegible] ان كنتم [illegible] ثم امل بالشرط بقوم مقامه
فنسخت تحريم الصلوة من غير طهارة وهو حكم شرعي وقيل ليس بنسخ لان وجوب الصلوة عند
حصول الطهارة لا يستلزم عدم وجوبها عند غيرها مع تحقق امر اخر بدله ولعل منشأ هذا من
عدم الفرق بين الشرطية والظرفية نعم لو قال لا تجب الصلوة عند الطهارة ثم قال وتجب عند
نزول الغيث لم يكن نسخا ومنها زيادة التغريب في حد الزنا البكر وعشرين في حد القاذف مثلا قيل
ليس بنسخ لان الثابت عدم وجوبها وهو عقلي لا شرعي ومنقول بناء على حجية مفهوم العدد وزيادة العشرين
نسخ والتحقيق ان الزيادة المذكورة في الحد نسخ لتحريم الزيادة في حق من استوجب الحد وتحريم ايصال
الاذية فان قلت تحريم الزيادة وايصال الاذية عقلي فلا يكون نسخا والا لكانت الحدود والتعزيرات
نواسخ قلت حكم الشرع ايضا وارد عليه وربما يقال بالملازمة بين العقل والشرع فكل عقلي شرعي بناء على
قاعدة الحسن والقبح والعقل الذي لا ينسخ ما نشأ عن اصل الماهية ويكون ذاتيا غير مخالفة وهذا
كالعقائد الدينية ومحاسن الاخلاق ومكارم الصفات والحدود معينة بحسب المصالح والايذاء
على عباد الله ومماليكه حرام عقلا وشرعا الا ما ثبت به الرخصة والاقتضاء بحسب المصالح و
ايضا للذمية من الحدود ولا يلام [illegible] التكليف كما وكيفا حسب ما ورد فدار النسخ على تحقق
التكليف بالمنسوخ وقوام الناسخ عنه فيه ومطابقة الحكم الشرعي للبراءة والاباحة الاصليتين

كالكثر

كالكثر الباحات لا يخرج الشيء عن النسخ فتم ومنها زيادة عضو في الطهارة مع التراخي قيل هو نسخ لتحريم
غسله من قبل على انه منها ولكون ما قبله رافعا للحدث مبيحا للصلوة ومس الكتاب مجزيا
للتطهير مخرجا عن العهدة فانها احكام شرعية وازالتها نسخ وقيل هي عقلية تابعة لعدم وجوب
الزائد الثابت بالعقل من اصل البراءة واجيب بشرعيتها بالاجماع والضرورة وتظافرت النصوص
بان الوضوء غسلتان ومسحتان في مقام البيان ومطابقة الحكم الاصل يؤكد الشرعية
بل نقول الهيئة التركيبية على تقدير الزيادة تزول وتحدث تركيب هيئة اخرى او يلحق من الشارع
هيئة اخرى دون الاولى ثم والضابطتان كل عمل كان محرما من قبل ثم ابيح او بالعكس فهو نسخ وكل
جزء زيد على عبادة متراخيا فهو نسخ ولا اقل لتحريم عمله على الجزئية واجزاء ما قبله والخروج به عن
العهدة وكذا الشرط فانه ناسخ ولا اقل من الاجزاء قبل ونظم اطلاق كون الزيادة في العبادة نسخا
كان في نقصانها كذلك فلا يقبل فيها خبر الاحاد على المشهور لان الامور الواقعة في بيان الهيئات
شيئا فشيئا ليست بنسخ بل المراد العبادة المقررة الثابتة الواقعة على حد قطع انه يزيد عليه شيء
بعد تمام [illegible] فهو نسخ ولا يعتبر فيه خبر الواحد على المشهور وان انسربت سيرة القوم
وجدت عملهم على ما ذكرنا وقد عرفت ان خبر العدل الثقة المامون لا يوجب نسخ ما استقر
عليه الطريقة وقام به الاجماع والضرورة واما فيما لم ينعقد الاجماع ولم تقم الضرورة كان يقع
النسخ فيها قبل وقوعه في هذه المراتب فهو جائز كما تقدم في شرط جواز نسخ الكتاب والسنة المتواترة
بالخبر الواحد عدم قيام الاجماع وفقد غلبة الظن على الاستمرار او الاطلاق والعموم فالمدار على غلبة
الظن كالتخصيص واما النقص في العبادة فهو نسخ وفاقا ان نقص شيء من اجزاء العبادة او شرائطها
فهو ظاهر ولما نقص احدى العبادتين المستقلتين لا يتوقف صحة احديهما على الاخرى فليس
بنسخ للاخرى قطعا ولكن نقص ما يتوقف عليه العبادة نقص للباقي ام لا فيه كلام فابو الحسن و
ابو الحسين قالا ليس بنسخ وقيل نسخ وفصل المرتضى فما يجعله في حكم العدم كنقص ركعة نسخ به
والا فلا كما في نقص حد الزنى الى عشرين وقيل نقص الجزء نسخ لا الشرط ولا شك ان حكم ما بقي من الاجزاء
غير باقية عند النقص وكذا المشروط عند زوال الشرط مع الحكم ببقاء العبادة عبادة شرعية
ومتعلق النسخ اذا جعل المجموع من حيث هو مجموع فالنسخ وارد شرطا وشطرا والا فالحكم الباقي باق
كذلك فلا وجه للتفصيل نعم الهيئة التركيبية والهيئة الذاتية قد نسخت وقيل التزاما في ارتفاع
جميع الاجزاء والا فارتفاع الكل بارتفاع الجزء ضروري وقيل وجوب المركب عبارة عن وجوب

كل جزء فاذا نسخ بعض الاجزاء مع بقاء وجوب الباقي علم ان الزائل وجوب الجزء الساقط لا الكل واجب
بانه غير كالاثر لكل جزء وجوب كذلك للكل من حيث هو كل والهيئة الصورية الحاصلة من اجتماع جميع
الاجزاء وجوب وكذا زال بالنقص وجوب الناقص وقد زال وجوب الكل من حيث هو ووجوب الهيئة
الحاصلة من التاليف واما بقي وجوب الباقي نعم لنا ان نقول ان العبادة كصلوة المغرب من حيث
هي زادت او نقصت ولا ريب ان حكمها بعد فرض النقص لم يزل لبقاء وجوب صلوة المغرب
قبل او كيف يصدق ... والحكم على بقاء وجوبها رعاية ما نقصت وانما يصدق النسخ لو
انتقلت الى الجواز مثلا وانما زوال وجوب المجموع ربما اشتبه النقص والزيادة وذلك انهم ذكروا
في الزيادة التخيير بعد التعين او بعد التخيير وعدوا في المنقصة ما اذا رفع وجوب الا الاستقبال
في الجهة الخاصة من غير ان تمنع منها حتى عاد مخيرا بين الجهات كلها والواجب في الاول كان واحدا
فصار اثنين ولكن الواجب التخييري فقد تحقق الزيادة وان زال التعين وهذا بخلاف الثاني فقد
كان فيه واجب فزال ولم يبق تكليف اصلا والتخيير بين جميع الجهات انما جاء للموجب لان استقبال
كل جهة مما واجب وجوبا تخييرا ولا لكانت جميع الصلوات وجوبا تخييريا

لمعرفة الناسخ والمنسوخ طرق منها نص الشارع على النسخ اما صريحا او بغيره نحو كنت نهيتكم عن
ادخار لحوم الاضاحي فادخروها ومنها الاجماع ومنها التضاد بورود الخطابين المتضادين قطعيين
ويعلم الناسخ من المنسوخ بالتاريخ فان جهل توقف وقيل بالتخيير وان كانا غير قطعيين لم يكف في
النسخ مجرد التضاد بل لا بد من العلم بالتاريخ على وجه يعلم معه النسخ وان جهل التاريخ كان من باب التعارض
دون النسخ ولمعرفة التاريخ طرق منها ما ذكره من الخطاب او من الخارج كما في تواريخ الهجرة والغزوات
او صحبة الرواة كما في حديث مس بن طلق في تاسيس المسجد وابي هريرة واسلم بعده والترتيب في كتاب
العزيز غير معتبر لعدم ترتبه على ترتيب النزول قطعا واجماعا ولا يعتبر موافقة الاصل ومخالفته لكان
التخلف والاختلاف والله اعلم بحقائق الامور الكلام في الادلة بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين العقلية
بسم الله والحمد لله والصلوة على محمد واله واللعن على اعدائهم حقيقة قد تقدم في المبادي الاحكامية
معنى الحكم والحكم الشرعي كالدليل والموصل الى حكم الله ثم قسمان احدهما ادلة شرعية وهي ما نشأ منه ثم
او من احد المعصومين ويثبت به الحكم الشرعي كالكتاب والسنة فانهما دالان على الحكم للمخاطبين و
دليلان لمن خفي عليه الحكم وتعارض ما دل عليه وحصل الياس عما عدا القطع به وتكلم باستفراغ الوسع

العقلية الادلة

ويدل

وبذل الجهد في تحصيله من بين المدارك الدالة بان ينطبق على احدها او يستنبط من الجمع او الطرح او
شبههما فان الدليل الشرعي ليس الا ما يتوصل به الى اثبات الحكم الشرعي النظري او ما هو مثبت
للظن او ما يلزم العلم به العلم بشيء اخر بتعميم العلم بحيث يشمل الظن او العلم الشرعي ويمكن تغيير الدال
عليه ايضا فان الحكم الشرعي مقاصد والفاظ السنة والكتاب دوال عليه كما هي ادلة بالنسبة الينا
والثاني ادلة عقلية وهي ما نشأ من العقل من التصديقات المنتجة للاحكام الشرعية بضم صغرى
سهلة الحصول اليها او كبرى قطعية من انطباق الاحكام العقلية للشرعية وبالعكس ولكشف
ان دليل العقل ضربان ما يستقل به العقل من غير ملاحظة مدخلية الشرع ومن دون توقف
على انضمام دليل شرعي اليه وهو اما قطعي كرجحان الاحسان ومرجوحية الظلم والطغيان فانهما
عقليان قطعيان عند كل عاقل وينطبق هذا الشرع قطعا بينا ومتينا بما سمي بالتام او ظني
منتهى الى القطع ويخص الدليل القطعي على اعتباره فافادته ظنية وحجيته قطعية كالبراءة العقلية
والاباحة الاصلية ونحوها وما لم يستقل به العقل بل يفتقر في اثبات الحكم الى انضمام امر شرعي
اليه كما يستفيد العقل من حكم شرعي مدلول بخطاب شرعي حكما اخر كما يدرك الحكم اللازم بعد ثبوت
اللزوم سواء ثبت الملازمة شرعا كقوله من تصرف افطر او عقلا كالمفاهيم ووجوب مقدمة
الواجب وكون الامر بالشيء نهيا عن ضده على اراء اقوام وليس المراد عدم ورود دليل شرعي على الحكم اصلا
بل المراد ان العقل حاكم به وان ورد من الشرع نفس هذا الحكم والاستصحاب قسم منه عقلي كاستصحاب
العدم الاصلي والوجودي الموضوعي والعدمي الطارئ وقسم شرعي كلي مستنبط من قاعدة كلية
كقوله لا تنقض اليقين ويندرج تحت مقسم او قاعدة عقلية او ورد بعمومها الخطاب
ايضا والقياس عندنا باطل الا ما كان من مدلول لفظي كلحن الخطاب ومنصوص العلة او من
ضرورة دينية او قطع عقلي كمناط المنع والاجماع ليس دليلا عقليا لانه اتفاق كاشف عن قول
الحجة او قول خطي تخصيصا من المعصوم فالحاكم به الشرع والاتيان به الا اتفاق والحدس الكاشف عنه
او فلكم الفتاوى والاعمال والنصوص الكاشف عن حكم المعصوم والسنة قول حقيقي منقول الاول
استنباطي معقول وهو الاجماع وحكمهما مختلفان كالقول في حجيتهما وطريق تحصيلهما سنباشر
كشرائطهما فالادلة اربعة واحدة منها عقلية وثلثة نقلية من الاجماع والكتاب والسنة واما
غيرها فهو قواعد كلية حاصلة من العقل والنقل كالبراءة الشرعية وامثالها وسمي لها اسما الكثرة دورها
وسموا لها دسما لغلبة ورودها وتاثيرها وفوائدها والله اعلم حقيقة في ان الحسن والقبح

عقليان بمعنى انهما حقيقيان ذاتيان نفسيان ولو بالاعتبار والتحقيق لا شرعيان جعليان تجردهما
الحصول من الامر والنهي مع كون الافعال في نفسها على سواء او على خلوهما فنقول قد ذكرت المسالة في الكلام
وهي من مسائله ان كان الكلام هو العلم بحقائق الموجودات على قانون الشرع ومن مباديه ان كان هو
العلم بالعقايد الدينية لعدم اختصاصه بالذين يجحدونه ويبتنا كثير من المسائل الكلامية عليه كخلق
الافعال وصدق قوله تعالى ومنع الله المنتهي عن المعجزة وغيرها واما بالنسبة الى علم الاصول فهي من
مسائله اذ بها يثبت جل المسائل الفقهية ويدور عليها تحصيل الفقه والثاني عن بد والاسلام
او الامام او نائبه الخاص والعام والمجتهد المفتي عليه التحصيل فانما بحث في الاصول ان الكتاب
حجة فتحصيل الكبرى ثم تحصيل الصغرى في الفقه وهو قولنا هذا اية من الكتاب ونتيجتهما الاخذ النتيجة
فكذا القاعدة تثبت اعتبارها هنا وتحصيل الصغرى في الفقه وهو قولنا هذا ما دل عليه العقل
فكذا ويثبت به الحكم الشرعي بعد ثبوت الملازمة في المقام بان كلما حكم عليه العقل حكم به الشرع و
يبتنى عليها ايضا مسائل من الاصول كقبح الخطاب بما لا يفهم ولا يراد ظاهره وتكليف الغائب و
المعدوم والامر المشروط مع العلم بانتفاء الشرط وتاخير البيان عن وقت الحاجة وغيرها وابتناء
بعض المسائل على البعض لا يوجب خروج المتوقف عليه عن المقاصد ودخوله في المبادي فلا ينافي ابتناء
بعض المسائل عليه كونه من المسائل كما هو شان اكثر العلوم ثم المعروف تعرضها في المبادي الاحكامية
لتعيين الحاكم ولابتناء بعض المسائل عليها وذكرها بعض المتاخرين في الادلة العقلية لانها
اقوم بها مع عدم تعلق غرض يعتد به في تعيين الحاكم وامكان انه اصالة ما يتوقف عليها من
المسائل اليها ويمكن متابعة الاوضاع ورفع جاله ما يتوقف عليها واصالة كونها دليلا الى
السابق المعلوم يرجح الاول وان كان الثاني ذكره في الادلة العقلية واعلم ان الاحكام المفصلة
العقلية كالوجوب واخواته اقسام للحسن والقبح لا انها احكام دليلها الحسن والقبح كما توهمه
بعض العلماء لان الفعل اما قبيح او حسن فان كان قبيحا فهو المحرم عقلا فان المراد من الحرام العقلي
ما يذم فاعله ولا نعني بالقبيح الا ما يذم فاعله وان كان حسنا اي غير مذموم فاعله فان كان ممدوحا
فاعله مذموما تاركه فهو الواجب العقلي فلا نعني بالواجب العقلي الا هذا وان كان ممدوحا فاعله
لم يكن مذموما تاركه فهو المستحب العقلي لانه المقصود منه وان لم يكن ممدوحا فاعله كان ممدوحا
تاركه فهو المكروه العقلي والا فهو المباح العقلي فان المباح العقلي ما ليس في فعله مدح ولا ذم وكذا في
تركه فهو داخل في قسم الحسن بمعنى لا يذم وان جعل الحسن بمعنى الممدوح انحصرت الافعال في خمسة

الحسن

الحسن والقبح يخرج المباح من الاحكام العقلية وانحصرت في الاربعة لانه ليس بمذموم حتى يدخل
في القبيح ولا بممدوح حتى يدخل في الحسن ويجري فيه القولان والترجيح بينهما الثاني وقد عرفت بما قلنا اصل
كل واحد منهما في المسئلة لطول ذيلها مقامات الاول في معنى الحسن والقبح قال في القاموس الحسن
بالضم الجمال الجمع محاسن على غير قياس والحسنى بالضم ضد السوءى والاحسان ضد الاساءة و
الحسن محركة ما حسن من كل شيء والقبح بالضم ضد الحسن وفي الصحاح الحسن نقيض القبح والجمع محاسن
على خلاف القياس والحسنى خلاف السوءى والقبح نقيض الحسن والاستقباح ضد الاستحسان
وفي المصباح حسن الشيء حسنا فهو حسن وقبح الشيء قبحا فهو قبيح ويظهر منها ان الحالة المخالفة له
كما في النهاية القبح ضد الحسن انتهى والمعنى العرفي لحسن الشيء ما ينبغي ان يكون الشيء عليه وهو
في كل شيء بحسبه كالحدة للسيف والعدو للفرس والشدة في البياض ومنه العرف الشرعي
ويرجع اليه ما لا ينبغي ان يكون الشيء عليه ويحتمل التعدد في معناهما العرفي بناء على كون المعاني الاتية عرفية
عامة لعدم ثبوت اصطلاح جديد من العلماء في اللفظين مع استعمالهما عرفا في المعاني الاتية
ولا يبعد تبادر اكثرها منهما ايضا وهو على ما ذكرها العلماء سبعة الاول الحسن بالمعنى المصدري كون
الشيء على صفة كمال فالحسن كحركة الشيء المتصف بالكمال والقبح مقابله وهو كونه على صفة نقص والقبيح
هو الكائن على صفة النقص والمتصف بها وبعضهم عبر بالحسن بكونه صفة كمال والقبح كون الشيء صفة
نقص وعبر الاخر بالحسن بصفة الكمال والقبح بصفة النقص وفيهما تامل وبالجملة هذا المعنى لهما عرفي
شايع تقول العلم شيء حسن والجهل شيء قبيح وكذا الشجاعة والكرم والحياء والعفة في الحسن واضدادها
في ضده وربما يختلف المعنى بالنسبة الى الذات كحسن زيد وزيد حسن وبالنسبة الى الصفة كحسن
العلم والعلم حسن فالحسن في الاول على المعنى الاول وفي الثاني او هو الاخير الثاني الحسن كون الشيء
ملائما للنفس وموافقا للطبع والقبح مخالفته للنفس ومنافرته للطبع وبينه وبين
المعنى الاول عموم من وجه لان قطع السيف للعضو كمال له وليس ملائما للمقطوع وعدم قطعه
صفة نقص وملائم للمضروب ثم الثالث كونه موافقا للمصلحة في الحسن ومخالفته لها في القبح و
بينه وبين المعنيين الاولين عموم من وجه لاختلاف المصالح بكمال الشيء ونقصه فرب كمال للشيء لم يكن
صلاحا للبدن لشخص او بنائه ورب صلاح يترتب على نقص الشيء وهكذا في الملائمة والمخالفة الرابع
الحسن موافقة الشيء للغرض والقبح مخالفته له وعدها عن المعنى الثالث والرابع واحدا او لحق ان بينهما
وبينهما العموم من وجه لا اتفاق موافقة الغرض المصلحة في تسلط اللئيم المفرط على مال والمصلحة في ...

القبح قوم

للغرض في عجزه عن مالو كبر اما يحتمعان وكذا المفسدة فرب صالح لا يطابق الغرض المحرم عند الشخص ورب
غرض احد لم يكن له صلاحا اللهم الا ان يفسر المصلحة بمطابقة الغرض بحسب اصطلاحهم
لم يثبت ذلك ويابى العرف عنه الخامس ما ذكره بعض الاصوليين من ان الحسن ما لا حرج فيه والقبيح ما
فيه حرج فالحسن بالفهم كون الشيء مما لا حرج فيه والقبيح بعكسه وهذا المعنى غير ثابت من اللغة ولا استفهام
من العرف بل يصح السلب عن الحسن والقبح الا ان يتكلف فارجاعهما الى المحظور وغيره او التضايق
فيه وعدمه بحسب الشرع او العرف او غيرهما السادس ما قاله بعض الناس ان الحسن ما امر الشارع
بالثناء على فاعله والقبيح ما امر الشارع بذم فاعله وهذا الحد مع ما فيه من الخرافة ايضا
غير ثابت واطلاق لفظهما عليها غير معلوم ولم يوجد من الشارع امر بالثناء على فعل ولا ذم الاخر
ونقل عن اية الله العلامة ره معنى اخر تم ما عد سابعا وهو ان الحسن ما اذن فيه شرعا والقبيح ما
لم ياذن فيه شرعا وهذا مذهب الاشاعرة في الحسن والقبح على تقرير شرفه فليس حق عليه فظاهر
الشايع المنازع فيه وعبروا عنه بعبارات فقال بعضهم القبيح ما يذم فاعله والحسن ما يمدح
فاعله وقال الاخر الحسن ما لا يذم فاعله فيدخل فيه المباح بخلاف الاول فان المباح غير ممدوح فاعله وقال
الاخر الحسن ما لا يذم والقبيح ما يذم ومعلوم ان الذم لا يرد على نفس الفعل ولا يذم العقل الفعل من
حيث هو فعل بل يذم فاعله فمراده من ما يذم فاعله على فعله وليس المراد من الذم والمدح في الحدود
هو الصادر بالفعل بحيث اذا لم يذم احد او ذم ولم يطلع عليه لم يكن الفعل مذموما بل المراد هو
استحقاق فاعله الذم فجوا لعبارات ما ذكره الاكثر من ان الحسن ما يستحق فاعله المدح على فعله
ولا يستحق الذم على مذهب اخر والقبيح ما يستحق فاعله الذم فمعنى الحسن والقبح بالشرع كون الفاعل
بحيث يستحق كذا وفي شرح المواقف الحسن ما توقف به المدح والثواب اجلا وعاجلا والقبيح
ما تعلق به الذم والعقاب عاجلا واجلا وقريب منه ما ذكره الفاضل المؤيد الجواد في شرح
الزبدة وبعض اخر ولعل نظرهم في ادراج الثواب والعقاب في الحد ملاحظة الملازمة واعتبارها
والا فهي غير المتنازع فيه فان المتنازع فيهما لا يعتبر في مفهومها استحقاق الثواب والعقاب اتفاقا
واذا كان الثلاثة ثابتا عند العدلية المقام الثاني في تحرير النزاع وبيان محله اعلم ان
العقلاء على اختلاف مذاهبهم وتباين طرايقهم وتشتت مسالكهم وتفرق طباعهم وتعدد درجاتهم في
عقولهم وتخالف افكارهم وانظارهم متفقون على ان العقل مما يحكم ويستقل في اثبات المطالب ويميز
بين الاشياء على ما هي عليه وادراك الواقع من الشيء وينال الحق ويصل الصدق من دون افتقار الى

مساعدة شيء اخر من شرع او غيره حتى الشوهية والواهمة ومن لم يتدين بدين ولم يخضع لشريعة
ولم يطلع على حكم شرعي الا ما وقع لبعض السوفسطائية من الانكار على وجه المكابرة واللجاج وهم
الذين كذبوا الحس والوجدان فيقول للقصير الابيض انه طويل واسود وقد اخطا الحس
انا قيل لكافر سليم فيقول انت محزون الم وقد كذب وجدانك وكان من اخوان هذه الشياطين
ورأس المبتدعين وقدوة الجاهلين الشيخ ابو الحسن الاشعري تلميذ ابي علي الجبائي حيث انحرف
عن الاستاد واخذ طريق العناد وسعى في خراب احكام الاعتزال ونصب لواء الجدال ولما رأى
ضيق المجال ووقع في تيه الاشكال تشبث باذيال الاضلال ومال الى بذل الافكار في هدم الحسن
والعزل وعزل العقل عن منصبه لابتناء كثير من قواعد الاعتزال عليها مثل مسألة
الصفات وافعال العباد وخلق القران وحدوث الكلام وانتفاء الرؤية وتعليل الافعال
بالاغراض بل جم غفير من فروع الاحكام فانكر القاعدة وسعى في خرابها وحفر ابار الشكوك وحفر
الشبهات الى ان وقع فيها امثال القاضي ابو بكر وابو اسحق وابن فورك ثم هم تجاوزوا عن الحد
هنا وضيقوا على العقل سبل الحجاج وفتحوا الباب فوق السوفسطائية واجازوا على العقل
الخطاء كما اجازه السوفسطائية على الحس حتى نفوا عن العقل الحكم من راس ثم اخذوا الطريق
ابطل نهاية فوق لو ابحاث انتفاء الرؤية والسماع واللمس والذوق مع اجتماع جميع شرايطها ورفع
موانعها وثبوت الرؤية والسماع ونحوها عند انتفاء شرايطها ووجود موانعها وجوزوا ان يكون
بمرئ ابصارنا جبال شاهقة وبحار زاخرة وسيوف شهرة وحروب قائمة ولم نرها وان يبصر
اعمى في الشرق في الليلة الظلماء دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في المغرب ويسمع الاطروش
حديث النفس وخطرات القلب من الذي في ابعد الافاق وجوز بعضهم تخلف المعلول عن العلة
التامة وبعض انكر ثبوت الحقائق في الخارج وجوز كون الماء نارا والنار ماء والحار باردا والبارد
حارا وبالجملة بنوا على الجنون والجنود فنون فلما راى المتاخرون منهم شناعة مذهبهم وطعن
العقلاء عليهم وفضايحهم عند الخواص والعوام ولزوم الحرج والمرج في الاديان والاحكام ومخالفة
الوجدان وقاطع البرهان احتالوا في انظارهم فغيروا السبيل وغروا قوافي التحريف والتبديل وقالوا
ان الحسن والقبح بمعان متعددة فان حكم العقل لشيء انه حسن فمعناه كامل او موافق للطبع
او الغرض او صالح ولا يحكم بان فاعل الشيء مستحق للمدح وكذا الحكم بقبحه في اضدادها فنقول ان
كان المراد عدم اطلاق لفظها عليها فهذا بحث لفظي والكلام في حكم العقل وانت بما شئت فسمها

مع ان الاصطلاح ثابت وفاق كما سيأتي وان كان المراد ان العقل حاكم بهما بالمعاني الاخر والعدلية
يخطئون ولا يميزون ويتوهمون انه حكم بهما بالمعنى المتنازع فيه فهذا مخالف للوجدان واين هم من
وجدان الناس او يعلمون الغيب وانهم لا يكذبون وان كان المراد ان العدلية يوافقونهم في ثبوت هذا
المعنى والنزاع في تحقق المعاني الاخر فهذا بهتان عظيم وهو خلاف قولهم وادلتهم وان كان المراد انهما
على معان والاشاعرة تنكر تحقق المعنى الاستحقاقين والعقل غير حاكم بهما وهما غير ثابتين للاشياء
بحسب انفسها واعتبارها كما بنى عليه متاخرهم فنقول اولا انتم مجانبين وانكرتم العقل والحس
منهم وهذا حيلة منكم لكن ترويجه ويجب عدم الاضيق في نقل عبارات القوم في محل النزاع ليتضح الامر
قال في شرح المواقف محل النزاع في الحسن والقبح المتعلق المدح والثواب عليه اجلا وعاجلا وتعلق
الذم والعقاب اجلا وعاجلا وفي شرح الزبدة كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عاجلا
والثواب والعقاب اجلا قال العضدي اي الحاكم عندنا الشرع دون العقل ولا نعني ان
العقل لا حكم له في شيء اصلا بل انه لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله سبحانه وان الحسن
والقبح انما يطلق لثلاثة امور اضافية لا اثباتية الاول لموافقة الغرض ومخالفته وليس ذاتيا لاختلافه
باختلاف الاغراض الثاني ما امر الشارع بالثناء على فاعله والذم له وليس ذاتيا لانه يختلف باختلاف
الاحوال والازمان الثالث ما لا حرج في فعله وما فيه حرج وليس ذاتيا لما ذكرناه انفا ثم قالت
المعتزلة والكرامية والبراهمة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها فمنها ما هو ضروري كحسن الصدق
النافع وقبح الكذب المضر ومنها ما هو نظري كحسن الصدق المضر وقبح الكذب النافع ومنها ما لا يدرك
الا بالشرع كالعبادات لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح فاتين انتهى وفي كلامه احتمالان
الاول جعل المعاني الثلاثة في الحسن والقبح محلا للنزاع حيث نفى ذاتيتها ونسب القول بذاتيتها
الى المعتزلة والكرامية والبراهمة والثاني انه جعل محل النزاع في المعنى الثاني ويمكن ان يقال مراد
شارح الشرح انه يتصور النزاع في المعنى الثاني لا حصر النزاع فيه وقد مر ان المعنى الثاني ذكره العضدي
وهو ما امر الشارع بالثناء على فاعله لا يساعده العرف واللغة ولكن فسره الشارح بمعنى ترتب الشارع
فيه لكن ذلك خلاف الظاهر من تعبير العضدي واكثر المتاخرين على ان المعاني الثلاثة التي ذكرها العضدي
متفق عليها في استحقاق المدح والذم ولذا اول كلامه شارح الشرح بقوله فان قيل كيف يتصور النزاع
مع انه ما امر الشارع بالثناء على فاعله وبالذم يكون بالشرع قلنا يعني انا نعرك بالعقل قبل ورود
الشرع ان هذا الفعل مما يستحق فاعله الثناء والمدح في نظر الشارع قال السيد الشريف اتفقت الاشاعرة

والمعتزلة على ان الافعال تنقسم الى الخمسة ثم اختلفوا فذهبت المعتزلة الى ان الافعال في ذواتها مع قطع النظر عن
اوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وارادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند
العقل وبالحسن كونه بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله
المدح ثم قسم الفعل الى الاحكام الخمسة ثم قال وهذه الامور ثابتة في ذواتها وليست مستفادة
من الشرع بل حاصلة قبله وذهبت المعتزلة الى ان اوامر الشارع ونواهيه كاشفة عنها لا مثبتة اياها
وذهبت الاشاعرة الى ان الافعال لا حسن لها ولا قبح بما ذكر من التفسير بل قبحها عبارة عن كونها
منهيا عنها والحسن بخلافه وهما مستفادان من الشرع وعن المحصول انما النزاع في كون الفعل
متعلق الذم عاجلا والعقاب اجلا فعندنا ان ذلك لا يثبت وعند المعتزلة ليس كذلك لا لكون
الفعل واقعا على وجه مخصوص لاجله يستحق فاعله الذم وهو المنقول عن العكس وقريب منه ما في
المواقف عند تحرير محل النزاع بل تتحد مراده معه قال ولا بد اولا من تحرير محل النزاع ليتضح المتنازع
فيه فنعني صفة الكمال والنقص لا نزاع في ان المدرك هنا العقل وملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنه
بالمصلحة والمفسدة المختلفة بالاعتبار فلا نزاع فيه ايضا وتعلق المدح والثواب او الذم والعقاب
وهذا المعنى هو المتنازع فيه وهو عندنا شرعي وعند المعتزلة عقلي قالوا للشيء جهة محسنة او مقبحة
وقد يدرك بالضرورة او بالنظر وقد لا يدرك ولكن اذا ورد به الشرع كشف ان ثمة جهة محسنة
او مقبحة انتهى نقل عباراتهم متنجبا بعضها عن غيرها مما نحن فيه ثم اعلم انه يظهر من كلام المواقف
وغيره منهم ومنا ان مراد الاشاعرة بشرعية الحسن والقبح انهما مستفادان من الشرع وبعد امره
ونهيه يحكم بالاستحقاقين بان يصير الشيء بامر الشارع حسنا وبنهيه قبيحا فمعنى كون الشيء حسنا
انه يحكم باستحقاق المدح بعد امر الشارع به فالامر سبب للاتصاف بالاستحقاق ومحصل له فيه
لا ان الحسن نفس كونه مامورا به ومعناه كما يظهر من صدر عبارة السيد الشريف المحقق حيث
قال قبحها عبارة عن كونها منهيا عنها والحسن بخلافه وكلام المحصول ظاهر في نفيه ويمكن حمل كلام
السيد على المبالغة يعني ان القبح لا يحصل الا بالنهي والحسن لا يحصل الا بالامر ويدل على ما قلناه
صريح كلام الفاضل القوشجي في مواضع وصريح كلام المتاخرين من الشيعة مع ان ما قال الشريف
لا يتوارد فيه النزاع على مورد واحد بل المعتزلة يقولون العقل يحكم بالاستحقاق والاشاعرة يقولون
الحسن هو امر الشارع وامر الشارع موجود وفاقا وليس النزاع لفظيا اللهم الا ان يقول فيهم
المتنازع فيه من اللزوم يعني ان الاشاعرة ينفون الاستحقاق بعد الشرع وقبله الظلم والزنا ليس

بقبيح ومذموم ومعنى كونه قبيحاً منهياً عنه وكذا العدل ليس بممدوح ومعنى حسن كونه مأموراً
به وهذا خلاف ما يفهم منهم في تضاعيف الابواب وبالجملة ليس مراد الاشاعرة من كون الحسن و
القبح شرعيين مدركين ان هذا وفاقي بينها بل المراد ان الشارع منشأهما وموجدهما وانهما
مستحدثان من امره ونهيه تابعان لهما والفعل خال عنهما قبل ورود امره ونهيه فكلما امر به
يصير حسناً وان انقلب الامر نهياً انقلب الحسن فيه قبيحاً وكذا النهي والقبح ذاتيين وهو ظ و لا
عقليين ولا الموقوف على الامر والنهي والمراد بكونهما ذاتيين في مقابل الشرعيين ان للافعال في
انفسها ومع قطع النظر عن الشرع وامره ونهيه حسناً وقبحاً سواء كانا بمقتضى ذات الشيء وما يتبع
كالمقول جماعة من العدلية او باعتبار وصف اللازم كالمقول الاخر او باعتبار الوجوه والاعتبارات
وعليه اكثر الامامية كما يجيء التحقيق فيه انشاء الله تعالى ثم فالذاتي الطلق فان احدهما في مقابل الشرعي والخلق
في مقابل العارض الثابت فيه وليس المراد بكون الحسن والقبح عقليين انه يخترعهما فيتبعان امره ونهيه
كما في الشرعي بحيث اذا انقلب امره انقلب الحسن قبيحاً واذا انقلب نهيه عكس الامر فيه وان خلا عن
امر العقل ونهيه خلا عن الحسن والقبح لان نفي هذا متفق عليه بين الفريقين مع ان شأن العقل
التصور والتصديق لا الحكم والتقرير وليس المراد ان العقل اذ ادرك حسن الحسن وقبح القبيح و
ادله قوة معرفتهما فيما وجدا فيه ان هذا مسلم في البين ولا جدوى فيه لاحد المذهبين لان علمه
تابع للمعلوم ان ذاتاً فهو وان شرعاً فذاك بل المراد ان العقل حاكم بحسن الفعل او قبحه مع قطع
النظر عن الشرع وورود حكم ومن دون صدور امر منه ونهي وهو مستقل في الحكم والتصديق
بهما ويلزمه ان يكون الشيء حسناً في نفسه او قبيحاً حتى يحكم العقل باحدهما لعدم صحة تخلفه
ما ثبت لديه قطعاً فالمقصود من كونه عقلياً انه ثابت بحسب نفسه والعقل حاكم به من حيث هو
من دون مدخلية الشرع وبلا افتقار الى اعتبار معتبر واختراع جاعل فان معنى كون الشيء عقلياً
ان العقل بنفسه وبمجرده مدرك له ولا يفتقر الى مساعدة الغير فاذا ثبت على هذا لا احتياج الى الرسل
والكتب والرجوع الى احد في الاديان والاحكام بل كل مستقل في كل واقعة ويلزم عدم اختلاف العقول
في ادراك الاحكام لان حكم الله واحد عند كل وكل شيء بحسب ذاته حكم مخصوص اما حسن او
قبيح والعقل ايضاً مدرك له فهو حجة والقيه مستقلة والتاليان باطلان بالبداهة والوفاق
تلك الاشياء بحسب انفسها اما حسنة او قبيحة لكن العقول لنقصها وقصورها وحجبها بالموانع
الطبيعية وسترها بالغواشي الجسمانية وغيرها في الشهوية والغضبية ولوثها بالشبهات وتغشيتها

بجام الفعال مساوي الخصال والملكات ممنوعة عن ادراك الاشياء كما هي ومن هنا قال عم الجهالات
العبد اذا عصى يزول منه عقل لا يرجع اليه ابداً فالعقول بعضها ناقصة وبعضها محجوبة بالمعاصي و
بعضها ممنوعة بلبس سوالتسراك لاجرم لم يدركوا محاسن الفعال وقبائحها ويختلفون فيها ولو كان
العقول كالمرآة الصافية كاملة غير ممنوعة ولا محجوبة لادركوا ولم يختلفوا فلا احتياج الى الرسول
واختلاف العقول ليس لخلو الاشياء عن الحسن والقبح بل لعجز العقول لانها ليست مجوزة عاجزة
بالمرة بحيث لا يدرك عقل قبح شيء وحسنه بل العقول مختلفة والافعال متمايزة فعقل كامل مصفى
جامع لشرايط الادراك غير ممنوع بشيء كعقل الكل وسيد الرسل فهو يرى الاشياء كما هي وكذا الخصوص
بلوكشف الغطاء والاولاء الازكياء ثم وعقلاء دون منهم كثيراً ما يدركون حسن بعض الاشياء وهكذا
كلما انقص نقص ادراكه وايضاً لافعال مختلفة في الظهور حسناً او قبحاً يدركه كل عاقل مسلماً او كافراً
متفكراً وغيره متفكر كحسن الاحسان وقبح الظلم والطغيان وفعل يظهر حسنه او قبحه بالتفكر و
هكذا في الخفاء والظهور فالمدرك والمدرك مختلفان ولذا يختلف العقول ويتلجلج وتحير فيجب
من باب اللطف عليه تعالى ارسال شخص كامل صالح لتبليغ الاحكام والا يلزم سقوط التكليف وبقاء
الناس في النقص والبطلان فيبطل الغرض من الايجاد والتكليف بما لا يطاق ومع هذا كلما استقل
فيه العقل فهو حجة وورد الشرع به ام لا وهو مطابق لحكم الشرع كما سيجيء في الملازمة وورد الشرع
لتكميل الاحكام لا لالغاء حكم العقل ثم والمبنى الكلام في المرام لانه من مزالق الاقدام ومحط لا بهام
فلنرجع الى الاستدلال والنقض والابرام بعون الملك العلام المقام الثالث في المخاصمات
فندعي الضرورة ببداهة حسن بعض الافعال وقبح بعضها بجميع معانيها المذكورة سيما التالي
فيه من الاستحقاقين حتى عند الاشاعرة فعلاً وقولاً في غير المقام وتوضيحه ان الانسان بل الحيوان يدرك
المنافر ويتنفر منه ويهرب عنه مهما امكن كما يدرك النتن والشيء المر الخبيث الغليظ الكريه المظلم ذا
الرائحة المنتنة والطعم الردي والقذارة بل يدرك ان هذا مستقذر عنه ومتهوع به والنفس تشمئز
عنه وتهرب عنه وهو مخالف للطبع مضاد له ويدرك الشيء الحلو اللطيف الرقيق الشفاف البراق
اللامع المنور ذا اللون الجميل والعطر السليل والنظارة والطراوة والصفاء والنعومة ويحكم العقل
بانه مطبوع مرغوب يميل اليه الطبع ويوافقه ويطلبه النفس وتشتاقه وتقبل عليه وترتجيع هذا الحكم
فضلاً عن الانسان العاقل الخبير وكتب الانشاء والاشعار مشحونة بذلك فاسئل عن الصبيان و
النسوان وجرب الوحوش والطيور من الحيوان في المراتع والمواضع للصفاء والنباتات اللذيذة الحسنة

الرائحة اللطيفة الخضرة الا ترى يلائم السمع الصوت الحسن المطرب وينافره الصوت المنكر وان انكر
الاصوات لصوت الحمير ويحكم به الاشاعرة ايضاً في المأكول والمشارب والملابس والا لم يفرقوا بين النجاسة
والطعام اللذيذة ولكان لهم اكل النجاسات اسهل ولما احتاجوا الى طلب المعاش ولم يميزوا بين الرجل
والتماثيل مقدماتهم مقرون بذلك بالجنان واللسان الا في مقام اللجاج والخذلان وانا نعرف اتصاف
الشيء بالنقص والكمال فهذا بديهي ايضاً ويعترف كل ذي مسكة بان المتصف بالشجاعة والكرم
والانصاف والخضوع والوقار والعلم والحلم والعفو والستر والايثار والبر والصدق والمروة
والعفة والعدالة شخص كامل تام حسن مستحسن وهذه صفات كمالية والمتصف بالجبن والبخل
والكابرة والتعسف والتكبر والجلافة والجهل والغيظ والافشاء والدناءة وخساسة الطبع والكذب
والبغض والحقد والعداوة والجور والظلم شخص ناقص دني رذل منحط عن المرتبة قبيح فعاله وخصاله
وهذه صفات ناقصة هابطة ولذلك يأبونها ويتبرؤون عنها ولو لم يكن العلم كمالاً لم تطلبه الاشاعرة
ويتعبون انفسهم في طلبه ويمدحون العلماء ويعظمونهم وكذا الخبير الانسان من الصفات كالعدو
للترس والحدة للسيف واما المصلحة والمفسدة والغرض وعدمه فلا يفتقر الى ايضاح وافصاح
واما المدح وضده فلا شك ان بعض الافعال الخروج عنه متضاءل فيه كالفحش والشتم وكشف العورة
والايذاء والتحقير والاستهزاء والتقليد والافشاء والركض في الاسواق مع الغناء والرقص خلاف
السكون في المعابد بالوقار والخشوع والدعاء والتضرع والحضور عند جميع الاسباب ورفع
المشاغل الدنيوية والدنيوية والتنفس في الهواء والطرف فانها تستغير قبيحة ولا حرج منهما ثم يختلف
الحرج وعدمه بحسب عرف البلاد وعادات الناس في الاعصار والامصار في المواقع والمقامات
فرب فعل قبيح محرج عند العرب دون العجم وعند الترك دون الديلم وفي الملا دون الخلاء ولانا نعلم
الناس بعضهم بعضاً ويصرفون ويتعاطون ويأكلون الا الجهال العلماء ومن هنالك تكرهها المتأخرون وكذا
النزاع بالاستحقاقين فنقول فيهما انا نعلم بالضرورة الحسن وعدم حسن الصدق النافع بجميع الناس
منفعة خطيرة والقبح ومذمومية الكذب الضار ضرراً عظيماً عاماً في الانفس والاموال بجميع الناس و
حسن رد الوديعة والاحسان وقبح الخيانة والظلم والطغيان ولذلك يحكم بما ذكر من لم يتدين
بالاديان وينكر الشرايع والملل كالبراهمة والدهرية وذوي العقل لا يمدحون فعل ما ذكر من المحاسن
ويذمون على المساوي مع قطعهم النظر عن الشرع والاديان في المقام ذكر مثال الحسن والقبح فنقول
انا نرى شخص جليل مقتدر دونان بالذخ غني صالح مقدس محترم مكرم رجلا مسكينا عاجزا

حقيراً اعمى اعرج جائعاً عارياً مستغيثاً جوعاً في مزبلة خبيثة وعليه الجراحات والعفونات غريقاً
في الدماء والقاذورات يأكل بدنه الديدان وعرضه الفناء والبهت والجهل والنسيان لم يتكفله
احد ويهرب الناس من نتنه وخباثته فاخذه هذا الشخص مترحماً عليه واتى به الى بيته وجمع الاطباء
الحاذقين من اقصى البلاد واشترى البالية الادوية الثمينة والمعاجين البهية فتوجه اليه بنفسه
وغسل منه الخباثات واشربه الدواء واطعمه الغذاء وحمله ونقله وفرش له الفراش ووضع عليه
الدراهم والدنانير حتى طاب وصح فطلقه منه في الحمام والبسه الثياب الفاخرة واسكنه القصور الرفيعة
وتوجه بنت الحسناء المليحة وعلمه العلم والادب والكمالات وتكلم معه دائماً بطيب الكلام بل المناد
والاسام ثم اعطاه المزارع والدهاقين والابنية والبساتين والجواري والغلمان والخيل الجياد
والاموال الحسان وحباه واعزه بحيث ينتفع من علمه وماله وخلقه كل انسان فلا شك في ان
هذا الفعل حسناً وممدوحاً عند كل احد يذكره في التواريخ والسير ويستحسنون ويتعجبون
من حسن فعاله وباهر خصاله ومحمودية فعاله واذا فرضنا ان هذا المسكين يرجع بعد مدة وشتم
هذا الشخص الجليل المنعم عليه الولي لاحسانه وعيره واستهزء به وافترى عليه بالفواحش ثم رجمه
وجرحه مثله وركبه الخنازير ودوره في الاسواق والبلدان ومنعه الطعام والشراب والنوم و
لطمه دائماً وعذبه بانواع العذاب ثم قطع اعضائه بالمناشير وقتله واحرق بدنه بالقاذورات
وقتل اولاده وخرب بنيانه واسر حرمه وهتك نسائه كاشفات العورات في ملاء بالتعرض عليه
دائماً وشتم وضرب من ترحم عليه وامر الناس بالسب واللعن وبكل من احسن الى عاجز وغير ذلك من
التقديرات فلا شبهة في ان فعله هذا يعد قبيحاً مذموماً يذمه كل ذي سكر وحس ويطردونه
ويتأذون منه ويلومونه اشد ملامة ويعيرونه ويشنعونه ويفضحونه وينقلون خبره في المحافل و
يثبتونه في الدفاتر ويلعنه ويذمه كل من سمع صفته مسلم وكافر وهذا من اجلى الضروريات واظهر
البديهيات وكفى في ذلك قول المشرقي القاهرية وقال دهخانه اكر كس است يكحرف بس است
ه وليس الحسن والقبح المذكورين من باب منافرة الطبع وملائمته في الاحسان والصدق ورد
الوديعة وفي الكذب والطغيان والخيانة لانها امور كلية لا مدخل للطبع فيها سلمنا ولكن نفرض
بالنسبة الى الغير والى له وطبع الغير سلمنا ولكن نجد من انفسنا المدح والذم فيما ذكر ونقطع بان كل ذي
عقل يمدح او يذم فيما ذكر وليس لاحد انكار وجدان الغير ولذا يقولون العقلاء نعم فلان وبئس
فلان ونعم فعل وبئس ما صنع وكذا الجواب عما قيل انهما فيهما بمعنى المصلحة والمفسدة او بمعنى الغرض

او مجوا لمقتضى وغير ذلك من المعاني السابقة فان قلت لعل ادراك الحسن والقبح بالمعنيين باعتبار امر الشارع
ونهيه او جريان العادة وعدمه او قبول العرف وردها وبعد ملاحظة المفسدة والمصلحة والحاصل
باعتبار الانس بالخارج وتاثير ذلك فيه ولا يتم المط الا بحكم العقل بالحسن والقبح من حيث
قلت نجدهما باعتبار الفعل من حيث هو ونفرض عدم ورود الشرع ونقطع النظر عن
اعتراف العرف والعادة ويشهد على ذلك عدم وجود القبح من مثل ترك الصلوة والصوم و
الحج مع قطع النظر عن الشرع وهي فيه من اعظم القربات بل من المهمات فلو كان الذم باعتبار الشرع
لكان تركها احق به فتدبر على ان الذم بترك المحالفة وعصيان الرب كان في ثبوت المط ثم فان قلت
ثبوت المواضع العديدة يمنع احدهما لا يثبت الكلية وهي المدعى قلت اولا يكفي في مقابل السلب
الكلي الايجاب الجزئي وثانيا هذا كاف في ترتب الثمرة لان كل من قطع بحسن اي شيء او قبحه بحث العقل
بمقتضاه ومن يقول بالكلية لا يقول بدرك جميعها العقل فافهم وثالثا نقول بعد ثبوت
امكان اتصاف الفعل باحدهما بدليل الوقوع في الجملة فرضنا رفع الحجاب عن العقل فيما النسبة
الى كل فعل بعد تصوره اما ان يذم فاعله فهو القبيح او لا يذم فهو الحسن فاما ان يمدح فاعله
ويذم تاركه فهو الواجب او لا يذم فهو المستحب وان لم يمدح فاعله ويمدح تاركه فهو المكروه وكلا
فهو المباح ومدح الفاعل والتارك وذمهما ساقطان بالعقل فعلا او تركا او فعلا وتركا فلا
قسم اخر والعقل لا يخرج من الشقوق المحتملة ولا يتوقف عنده بعد رفع الحجاب فحصر العقلي في الخمسة
الحاصلة من التسعة المتصورة الحاصلة من ضرب الثلثة وهي مذمومية الفعل وعدم حسنه
وعدمها في ثلثة الترك بعد بطلان الاربعة وهي مذمومية الفعل والترك وعدم حسنهما و
مذمومية الفعل وعدم حسنه وعدم حسن الترك ومذموميته فتم فاذا عرفت ان الحكم بديهي
فجميع ما استدل عليه تنبيهات وتلك عشرة كاملة الاول الاجماع المحصل واتفاق الامة لعدم
الاعتداد بخلاف الاشعري بعد ما عرفت من الحادهم الحسن وعزل العقل لخروجهم عن زمرة
اهل الحل والعقد وعدم اعتبار رايهم واتضح ان من انكر الضروريات لا دخل له في العقليات ولو
سلمنا اعتبار رايهم كفانا ما نوثر ذلك اجماع الفرقة المحقة الامامية لعدم الخلاف بينهم في كونهما
عقليين الثاني الاجماع المنقول وهو مستفيض جدا من الامامية والمعتزلة فان قلت كيف يكون
الاجماع المنقول حجة في هذا المطلب الجليل والاصل النبيل المتوقف عليه كثير من اصول الاحكام وفروعها
فكيف ينهض الدليل الظني قلت هذه شبهة فاسدة لم تزل يوردونها في مقام الحجية لان اعتبار الاجماع

عندهم لعصمة الامة عن الخطاء عند نا الكشف عن قول صاحب العصمة فكيف يكون ليس بحجة ثم الاجماع
لا يجري فيما يتوقف على العقل الصرف كوجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته ولذا يجري الكلمون الاجماع
في طول علمه وطول المعاد والعدل فان الاجماع فيهما حجة عند بعضهم او مشكل لنقيض المط او جزء ه
للدليل عند الاخرين فتم واما بالنسبة الى الفروع فجار ولو كان المط اصلا كليا لاعتبار الظن المعتبر بعد
انسداد باب العلم وفي المقام كك مع ان هذا الظن منته الى القطع بالاضافة الى باقي الادلة ثم الثالث انهما
لو لم يكونا ذاتيين ولم يكن للعقل حكم فيهما للزوم افحام الانبياء والزامهم واسكاتهم فتنتفي فائدة البعثة
قطعا ويلغو انزال الكتب بديهة بل هذا ينافي الغرض من الايجاد والتوالي باقسامها بكم المقدمات
سيلها بيان الملازمة ان النبي اذا قال امنوا بي فاني رسول الله اليكم فللناس ان يقولوا لا يجب علينا
الايمان بك الا بعد معرفة رسالتك وثبوت نبوتك ولا يتاتى ذلك الا بالنظر في معجزتك والنظر ليس
بواجب علينا الان اما عقلا فلان المفروض واما شرعا فلانه موقوف على ثبوت الشرع وهو متوقف
علينا على النظر وهو على ثبوت وجوبه فيلزم الدور وهو باطل فيلزم اسكات الانبياء وتجهيلهم
وبعبارة اخرى اذا قال انظر الى معجزتي كي تؤمن بي فيجاب بان دلالة معجزتك على صدقك بعد معرفة ان
الله لا يجري المعجزة على يد الكاذب ولا يفعل القبيح وهذا لا يثبت الا بقولك بعد ثبوت صدقك
فيجب افحام النبي لا يقال قد يكون وجوب النظر فطري القياس فيضع له النبي مقدمات ينساق
ذهن المكلف اليه بلا تكلف فيفيده العلم بذلك ضرورة لانا نقول لو سلم صحة ذلك فللمكلف ان لا يصغي
اليه ولا ياثم بتركه اذ لا وجوب اصلا ويلزم الاسكات ايضا فان قيل نجيب بالنقض وهو ان هذا
مشترك الالزام اذ لو وجب النظر بالعقل فيما النظر بك اذ ليس بذلك ضروريا بل يحتاج الى الاستدلال
في غاية الدقة فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر وبالحل وهو ان ليس للمكلف
الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه لكن الوجوب ثابت في نفس الامر
نظر او لم ينظر علم او لم يعلم وليس هذا من تكليف الغافل فان الغافل الذي لا يجوز تكليفه انما هو من
لم يفهم الخطاب اصلا كالبهيمة فهم فان خوطب بالتكليف حقيقة او حكما فان ندفع الاشكال عن الاشاعرة و
المعتزلة كليهما لكن بطل الحجة المذكورة منهم قلت الجواب اما عن النقض فهو انه انما كان المكلف على
قاعدة الوجوب العقلي الامتناع عن النظر ما لم يجب عليه النظر لو لم يجب عليه شيء بلا نظر ايضا
لكن دفع الضرر المخوف واجب عليه بشهادة العقول من غير نظر بل بحسب الفطرة فان الانسان
مجبول على عدم تجويز ترك ذلك الدفع من نفسه فليس له الامتناع عن النظر المستتبع ترك الضرر المخوف

واما عن الحل فهو ان الامور الشرعية ليست الا من قبيل الامور التي هي بحسب الوضع عندكم والواقع
فيها انما هو تلقيها من واضعها وذلك انما يحصل بالعلم بواضعها من حيث هو واضع فالم يحصل العلم
بواضعها لم يحصل لها من حيث هي امور وضعية تحقق واقعية فالوجوب الشرعي انما يتحقق من
حيث هو شرعي بالعلم بالشارع من حيث هو شارع وليس له من حيث هو كك ثبوت في نفس
الامر سوى تحققه من الشارع المعلوم كونه شارعا وح لا يمكن ان يثبت على المكلف وجوب شيء
في نفس الامر بدون علمه بالشرع فالم يحصل له العلم بالشرع من حيث هو لم يجب شيء من الواجبات
الشرعيات في نفس الامر فله الامتناع عنه وهذا بخلاف الواجب العقلي فان كونه بحيث يذعن
له العقل ويقتضيه واقعه فاذا كان شيء كك فهو واجب عقلا في نفس الامر على المكلف وليس له
الامتناع منه سواء كان ضروريا او نظريا اذ لو امتنع عنه لكان في نفس الامر مذموما عند
عقله ملوما في نفسه اما اذا لم يكن للعقل حكم ولم يثبت لهم ولوم بل انحصر جميع ذلك فيما يكون
بحسب الشرع فقط ولم يثبت بعد الشرع عند المكلف فليس له مانع عن الامتناع لا في نفس الامر
ولا فيما عنده فاغتنم هذا الجواب فانه من فضل الله علي بسكر الكتاب واما بطلان التوالي من
انتفاء فائدة البعثة فواضح كالانزيه فا ما فقد فائدة انزال الكتب فلانها لا تثبت الا بقول الرسل
وقد عرفت انه افحامه ولا يثبت من اشتمالها على وجوه الاعجاز ونحوه من خوارق العادات لجواز
اجراء الله المعجزة على يد الكاذب فيكون ذلك الكتاب من الرسول معجزة صدرت عن الكاذب
المجاعل وهذا انجلاء فمذهب العدلية للزوم العبث في الانزال والاغراء بالباطل واما الا وفعند
عدم سماع قوله واما الثاني فعند سماعه وهما سفيهان عقلا فتدبر الرابع لو لم يكن الحسن والقبح
ذاتيين عقليين وكانا يتبعان امر الشارع ونهيه لما قبح من الله شيء فلا يقبح انه عليه اظهار المعجزة
على يد الكاذب فيبطل البعثة لانتفاء الفارق ح بين النبي والمتنبي فلا يظهر التكليف ويلزم ان يكون
الخلق سدى والايجاد عبثا والتوالي كلها باطلة مسلم عند الخصم بطلانها فان قلت اظهار المعجزة على
يد الكاذب وان كان غير قبيح عليه لكن جرت العادة باظهارها على يد الصادق والجواب ان العادة
موقوفة على تكرار الفعل ويحتمل ان يكون الانبياء الماضون كلهم كاذبين فجرت العادة على الكذب
او بعضهم كانوا صادقين دون بعض فلم يتحقق عادة ولم يتميز الحق من الباطل سلمنا امكان المعرفة
لكن قبل حصول العادة سلمنا لكن بناء على قاعدتهم من عدم لزوم شيء عليه تعالى لا يعلم من تكرر
الفعل انه باق على عادته وجاز امره عليها فان قلت لعل عدم اظهار المعجزة على يد الكاذب نقص

وهو عقلي والمحوم لم يرتكب النقص قلت قد عرفت انكارهم هذا المعنى ايضا ولو سلمنا يجوز النقص عليه تعالى
للتنع على قاعدة الحسن سلمنا لكن النقص في المقام لا يخرج على كونه فيما بالمعنى المتنازع فيه لامعنى له سوى
استحقاق فاعله الذم فان نقص عدم منع الكاذب ليس من قبيل نقص العدم او الخلقة بل بحسب العنعة
والارادة واعترف بذلك امام الحرمين والرازي وصاحب المواقف اما موافقة الغرض فبفعل الله ليس معللا
بالاغراض عندهم وايضا اي مانع له من ان يفعل النقص ويعد الحقة الغرض ولا مانع سوى القبح الخامس لو لم يكونا
كك لصح من الله الكذب واضلال العباد لنفي القبح عليه فيرتفع الوثوق بوعده ووعيده فينتفي فائدة
التكليف ويرتفع الترغيب وينتفي الغرض من الايجاد والتوالي باطلة بالضرورة والاتفاق من العقل والنقل
والملازمة في الاولين ظاهرة واما انتفاء الفائدة في الايجاد فلان الغرض منه تكميل النفوس وتتميم العقول
وهو لا يحصل الا بالاعمال الصالحة الحقة الموجبة للسعادة والثواب والتنعم والاعراض عن الفعال الشنيعة
القبيحة المورثة للهلاك والعذاب والجحيم والمقدمات المذكورة مسلمة عند الاشاعرة كما يظهر من كتبهم
المدونة في الاخلاق ويظهر من مقالاتهم وعظهم على المنابر وابواب نصحهم ومن تفاسيرهم الايات وشرحهم
الاخبار فالفرض معرفة هذه الاشياء والتمييز بين الشر والخير منها لا معرفة بل يمكن عكس القضية بان يا
للمتقي ما يوجب الجحيم وينهى عما يورث النعيم فيتبع عكس الحكم فيدخل فاعل الخير والسنة والعبادة والصلاح و
السداد الجحيم ويعذب بانواع العذاب ويخلد في النار ويدخل فاعل الشر والشقاوة والفساد الجنة وينعم بانواع
النعم ويستريح لو فعل اس شنع الاشياء وافسدها بنكر الاناث والاشاعرة والكروي والبدوي والتنجيم
والنهي بل يعرض المكلف عن التكليف لتجويزه عقاب الله عليه وتعذيبه اياه بالتزامه امتثال الاوامر ونواهي
الله وتنعيمه اياه ما فعل من المنهيات فكيف يتحمل مشاق الطاعات وصعوبة ترك المعاصي والصبر على البلوى
مع انه يحتمل ان يكون هذا وبالا عليه وسببا لدخوله النار والذي يفعل المعاصي يتعيش ويستريح ويستلذ و
يكون هذه سببا لدخوله الجنة والعيش الثابت الباقي وح العاقل لا يرتكب التكليف قطعا السادس ما ذكره
العلامة في شرح التجريد لو علم بالشرع لو علما بالشرع لما علما بحسن او قبح كالكذب ليحسن والحادث خلاف الظاهر من الامر النهي
فان قلت بحسن قبح بعدم ارادة خلاف الظاهر قلنا قوله هذا تطرق اليه الكذب ايضا وهكذا ونوضحه ان يحتمل ارادة الشيء
ومراده النهي او بالعكس وربما يخبر بحسن شيء ومراده قبحه فكيف نعلم منه الحسن والقبح اللذان يعلمان من الامر
والنهي اللذين لا يحصل العلم بهما فان قلت المدار في الحسن والقبح على صورة الامر والنهي فان كان المامور عندنا مما
منهيا فالحري من الله بلفظ الامر فهو حسن وان كان مراده النهي قلنا فرضنا ان علمنا بالقرائن ان المراد
هو النهي فح لا بد ان يحسنه وهو خلاف اتفاق الطرفين على انا قطعنا ان صورة الامر ليس حسنا او محسن

ولا محسنا ولعله مسلم بين الكل الشايع انه لولا اختصاص الواجب بالاجل يحكم بالوجوب كان اتصافه به ترجيحا
من غير مرجح وهو باطل بالضرورة والشبهات عليه كثيرة في محله كلها مبتنية له ان كان نظريا الثامن لو لم يكونا
عقليين لم يجب معرفة الله لتوقف الوجوب على معرفة الايجاب المتوقفة على معرفة الموجب فلم يحصل
معرفته لم يجب وهو باطل اتفاقا والملازمة لان حسن المعرفة ووجوبها انما كان بامره لا بكون الحسن
العقلي ومعرفة امره موقوفة على معرفته لكان الاضافية والعدلية والعلية عقولهم حاكمون بوجوب
شكر المنعم بعد ما اولا النعم الجسام والالاء العظام على انم طور واكمل نظام فلزم منهم معرفة المنعم حتى يكون
من شكره بما يليق به اذ لا يعقل كيفية شكر من لا يعقل فلا تغفل التاسع ما تكرر في كتاب الله
المجيد والفرقان الحميد المسلم صحته وحجيته عندهم من قوله ثم ان الله يامر بالعدل والاحسان
وينهى عن الفحشاء والمنكر قل امر ربي بالقسط قل انما حرم ربي الفواحش واذا فعلوا فاحشة
او ظلموا انفسهم ان الله لا يامر بالفحشاء وما هو قريب منه من الكتاب والسنة المتواترة و
التقريب مما لا يخفى على من له ادنى مسكة من ان امثال هذه الخطابات انما ترد على الامور المقررة لدى
العقول الثابتة عند النظر والسر فيه ان تعلق الامر واثباته متعلق بهذه الاشياء وهذا فرع صدقها
فان معنى الاية ان الامر يتعلق بالعدل يعني بما هو متصف بهذا الوصف ومصداق لهذا المفهوم كما
تقول انا احب العالم وانا اضرب الجاهل وتقول اكرم الضيف واعط الفقير فان الاحكام متعلقة
بما هو متصف بهذه الاوصاف العنوانية قبل الاخبار والطلب والمعنى فيها ان الشخص المتصف بالعلم
متعلق محبتي اياه ويقع ضربي على من هو موصوف بالجهل واطلب منك اكرام الرجل الذي هو ضيف
لك وان تعطي الرجل الذي لا مال له ولو كان كما زعموا لكان المعنى ان الله يامر بما يامر به وينهى عما
ينهى عنه فيه على ان معنى الحسن هو الامر او كان المعنى ان الله يامر بما يصير عدلا بامره ولا معنى له لان كل
شيء يامر به يكون عدلا بمجرد تعلق امره فلا خصوصية لمتعلق امره فيكون الكلام لغوا وايضا لا يبقى
فرق بين متعلق الامر والنهي من حيث هو هو وهو خلاف المفهوم من الايات بالبديهة فالمراد ان
ما هو فحشاء ومنكر في حد نفسه هو منهي عنه ومحرم ولا معنى للقبيح العقلي الا هذا وان ما
هو عدل سوي غير مائل عما يليق وينبغي ان يكون هو عليه فهو مامور به ويؤيده ما ذكر ما دل على نفي
الظلم عن نفسه وانه ليس بظلام للعبيد وانه يعدل بين العباد وهم لا يظلمون وليس المراد ان كلما يفعل
بالنسبة الى العباد وان كان عقوبة دائمية بلا تقصير من العبد ولا قصور ليس بظلم بل المفهوم منه
ان الافعال في انفسها متصف بالظلم وبعضها لم يتصف به والقسم الاول منفي عنه تعالى العاشر الايات

والاخبار الدالة على الامر بالتفكر والتعقل وعلى التوبيخ باجتراحهم السيئة ويحكمهم بان الخلق عبث وانهم
يتركون سدى فلو لم يكن تميز الشيء وغيره ومعرفة السيئة والحسنة وامثالها لذلك الامر بالتفكر فيها
والتعقل لها والتقريب انه لا يحتاج الى تجشم وبيان والله الهادي حجة النافين للحسن والقبح الذاتيين
العقليين امور الاول الاية الشريفة وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والتقريب انها تدل على نفي العذاب
قبل بعث الرسول الرسل ونفي العذاب يستلزم نفي الاستحقاق وهو يستلزم نفي الامر والنهي اذ الاستحقاق
مع الامر والنهي قطعي وشك فيه فهذا اساس الحكم العقلي ويستلزم لزم الملازمة بين الحكم الشرعي والعقلي ستبقى
فاما نفي الحسن والقبح الذاتيين فيحتاج الى ضميمة لنقول اما ان يدرك الله سبحانه الوجوب والحرمة
الذاتيين اللذين تدعونهما ومع ذلك لم يامر به ولا نهاه اولم يدركهما اما باعتبار نفي الحسن والقبح والوجوب
والحرمة العقليين او باعتبار جهله وعجزه تعالى عن ذلك والاحتمالات ثلثة والاخير باطل قطعا والاول
فيه سد للادلة الدالة على ثبوت الملازمة عندكم وهو مقتضى اللطف الواجب عليه فتم نفي الوسط من الثلثة
المذكورة وهو نفيهما وهو المطلوب والجواب منع الملازمة الاولى فان ترك العذاب لا يستلزم نفي الاستحقاق
ولا يلزم سد باب العفو والفضل والرحمة فكثير من العباد يستحق العذاب ويعفو الله عنه ويدل عليه
الايات والاخبار والادعية والاثار حيث وصلت حد التواتر ويدل عليه العقل بل لا استحقاق مع الوعيد
بالعذاب ايضا لا يستلزم العقاب فان ترك الوعيد جائز عقلا ونقلا وليس الله تعويضا وعن ليس
بالتوبة والشفاعة لا محالة وهي لا ينفيان الاستحقاق ثم ويجري هذا بالنسبة الى العبيد العصاة والموالي و
الرعايا الطغاة والملوك فان العفو عن ذنبهم مستحسن عقلا وان كانت الرعايا والعبيد مستحقين للعذاب
والمؤاخذة سلمنا الملازمة لكن نمنع عدم بعث الرسول الا نما من الرسول الداخلي وهو العقل والخارجي
وهو النبي لاتحاد طريقهما في الاخبار ونفي الخطا منهما سلمنا انه اختصاص الرسول بالخارجي بحكم الوضع
او التبادر والانسباق لكن نقول الحكم المفهوم من الاية ظني والادلة الناهضة على الحسن والقبح
الذاتيين قطعية ولا اثر للظني مع القطعي سلمنا المعارضة لكن ما دل على الثبوت خاص وما دل على
النفي عام والخاص حاكم على العام فلا يعذب قبل البعث الا على ما يستقل بالحكم فيه الثاني انه لو كان الحسن
والقبح ذاتيين لزم عدم جواز النسخ والثاني باطل لوجود النسخ في شريعة واحدة فضلا عن الشرايع ويدل
عليه الايات والروايات ومع ذلك متفق عليه بين الكل وبيان الملازمة ان المنسوخ ان كان حسنا
مثلا ومع هذا نسخ ونهي عنه فهو باطل للزوم القبح على الشارع ولا يجوز ذلك على مذهب العدلية و
ان كان قبيحا فاما ان يكون قبيحا عند التعبد به وقبل ورود النسخ عليه او كان حسنا ولكن تحول عنه

وانقلب قبيحا وكلاهما باطلان اما الاول فلاستحالة ان يتعبد الله به العباد وقبح امره بالقبيح وهو خلاف
اللطف واما الثاني فللزوم تخلف الذاتي عن مقتضاه وهو مسلم الفساد وبديهي البطلان والجواب
باختيار الشق الاخير وابطاله ما عرفت اجمالا وستعرف تفصيلا ان المراد بالحسن الذاتي انه ليس بجعل
الشرع بل يتصف الفعل به لو خلي ونفسه وهذا لا يستلزم ان يكون مقتضيا بالعلية حتى يلزم التخلف عن
الذاتي وبعبارة اخرى الحسن والقبح في الاشياء بمقتضى الوجوه والاعتبارات وسببه عنها باختلاف
الوجوه ويختلف الحسن والقبح فعند النسخ ينكشف تغير الوجه هذا على مذهبنا واما على مذهب المعتزلة
فالجواب اما بالرجوع الى قول الشيخين او الى الجبائيين او غلبة العلم على مذاهب ما بالذات في الاعتبار
او بالاعتبار الصفات وورود الحكم ما دامه وغير ذلك مما سيجيء توضيحه واختيار الحق فيه ان شاء الله ثم
الثالث تمسكهم بشبهة الجبر فبنوا الكار هذه القاعدة العظمى على اصل فاسد بالوجدان ووقعوا في
تيه الضلال بالعيان وتقرير الشبهة من وجوه شتى والجواب عنها بطرق لا تحصى ولا احسن
الحوالة الى الرسالة مع الاكتفاء باخطر التقريرات واسنها والجواب باظهر الادلة واتقنها لئلا يفضي
الى الاطناب ولا يوجب الاسهاب فان المجال في هذه الشبهة واسع وان كان المقصود فيه كالشمس في الوتد
الرابع اما التقرير فهو ان صدور الفعل ان وجب فلا اختيار والا فلا صدور والقاعدة البديهية المسلمة
وهي ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فيوجب اذ يجب هو ان جميع ما يتوقف عليه الفعل ان تحقق فان تحقق الفعل
وليس الا لزوم الاضطرار والا لزم جواز تخلف المعلول عن علته التامة وبوجه امتن هو ان جميع الاسباب
مستندة الى الله ثم من وجود العبد والالات والمدرك والملائم والالتذاذ والشوق والعزم على الفعل
الجزم به والالات الموجدة لدفع وجود العبد والات الفعل ومدركه وادراكه الملائم والشوق
المنبعث عنه والعزم على الفعل وحصول ما يتوقف عليه الفعل ان اعتبر شيء اخر فيما لا يلزم
وهو باطل قطعا ووفاقا او يلزمه فيجيء الاضطرار لان الكل مخلوق منه ثم والعلة التامة صادرة
عنه فعل العبد من غير جهة نفسه ولا يمكنه الترك فهو اضطراري ومتى كانت افعال العباد اضطرارية
انتفى الحسن والقبح العقليان لانهما من صفات الفعل المتمكن منه وهو ظاهر والجواب اولا ان اختيار
العبد في الافعال بديهية بالوجدان لا يحتاج الى برهان ولا تصادم الشبهات الضروريات ولو كانوا
مجبورين لما ارتكب احد شيئا او يمكن كل فيه فانهم وايضا نجد الفرق بين الافعال في ان بعضها اختياري
لنا ونقدر عليه ونطلبه كالاكل والمشي والطرف وبعضها غير مقدور ولذلك نجد التنفس والقصود الى الشيء
ونجد ان بعض الافعال يرد على العبد ونحذره كالمرض والموت والضعف والكبر وبعضها يصدر عنه

ونقلته متمكنا بفعل وقدرة على تركه كالظلم والقتل والزنا والحكم معترف بالاختيار بحسب الوجدان
واللسان وان انكره في مقام اللجاج باللسان الا ترى الوعاظ على المنابر يامرون وينهون ويعظون
ويناصحون والاباء والمعلمون يؤدبون الاطفال ويؤاخذونهم على ذنبهم وكذا الموالي العبيد في المؤاخذة
والوعيد ويعاقبونهم على المخالفة ويشوقونهم للامتثال والطاعة ويواعدونهم على العصيان والطغيان
ولا يقبلون العذر بكونهم مجبورين مضطرين ولكن لا يعاقبونهم بالنسبة الى الامراض الواردة
عليهم وعجزهم عن الفعل والضعف والقصور والموت وغير ذلك وثانيا انه لو لم يكن كذلك ويكون
العبد مجبورا لانسد باب التكاليف والامتحان ولغى الوعد والوعيد في المجازاة ويهزل انزال الكتب
وارسال الرسل للارشاد وبطل الشرايع والملل للتكميل ويوم الجزاء والفرح وتضييع الاموال والفروج
والانساب ولا يميز الخير والشر والحق والباطل بينهم ودفع الثواب والعقاب على وجه الاستحقاق بالنعيم
والجحيم والتوالي باطلة جميعا بالعقل والنقل والاتفاق والملازمة في الكل ظاهرة وثالثا بالنقض على فعل
الله ثم فان قلت فعل الله بارادته وكل ما هو بارادته فهو اختياري له فنقول فعل العبد بارادته وكل
ما هو بارادته اختياري الا ما يكون بمقتضى ارادة الفعل فان فعل العبد ان تخلف عن ارادته فليس
باختياري له ويلزم خلاف الفرض ولا ينافي كون الارادة حاصلة بسبب الدواعي الخارجية والشوق في
الملائمات المدركة فان العاقل لا يريد الا لداع ومرجح وهذا يدل على كونه مختارا والفعل ما هو الصلاح في
نظره وتركه ما هو الفساد فالعبد بارادته يجمع الاسباب شيئا فشيئا حتى يلزم الجزء الاخير مما يتوقف
عليه الفعل فيوجد الفعل ولولا التيام هذه الاسباب منه لما وجد الفعل فايجاد الفعل بجعل العبد
الاسباب او ما يتلافيها شيئا عن ارادته وعزمه ولا نريد من الاختيار الا هذا وايضا يتمكن من دفع
شوقه بالمنافرات والمخوفات ودفع عزمه مع شوقه وتركه ارادته مع ارادته وجداني ورابعا ان الوجوب
عند العقل ان كان بمعنى لابدية الوقوع من الفعل عند تمام العلة ولو بالاختيار والتزمناه ولا يلزم
الاضطرار وان كان بمعنى امتناع الترك بحيث يخرج الفاعل عن القدرة منعناه بشهادة استمرار
القدرة الى حين الفعل والقطع العادي بالوقوع لا يسلب الاختيار كالقطع بعدم كشف زيد
اللباس عن عورته في ملا الناس مع انه قادر عليه والسر ان الفاعل القادر ان شاء فعل بشرط حصول
اسباب الحصول للفعل او تحصيله وان لم يشأ الفعل لم يفعل وهذا بتركه اسباب حصول الفعل ومتى
لم يحصل منه الفعل ظهر انه لا يشاء الفعل وبتركه وح ليس مضطرا في افعاله وتركه وخامسا ما قيل في
المشهور ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وتوضيحه ان العبد بنفسه اذا اراد شيئا يحصل اسبابه

وربتها ويوجد ما يتوقف عليه حتى الجزء الاخير من الموقوف عليه فيحصل الفعل بعد هذا بلا تخلف
ولا يمكن ان لا يقع الا ان يسلب الفاعل بعض اجزاء العلة فثم نقول ايجاد العبد اسباب الفعل حتى
الجزء الاخير وان كان ارادة يحصل الفعل بالوجوب لكن اوجبه العبد بارادته بعد ما كان مختارا في
ايجاده الفعل وعدمه وهذا لا ينافي اختيار العبد لان للعبد ان لا يوجد اسباب الفعل او يوجد و
يعدم بعضه قبل حصول الفعل اما عند الحصول ووجود علته التامة فلان الجزء الاخير مع المعلول
مقترنان بحسب الزمان وان كان المعلول مؤخرا بحسب الرتبة والوجود او ان المراد ان مع ايقاع
العبد العلة يجب وقوع الفعل لكن هذا صار باختياره وان العبد قادر على عدم ايقاعه فهذا وجوب
بالاختيار فلا ينافي بالبديهة الاختيار وهذا وجهان لو ان حاسمان لمادة الاشكال لم يتفق مثلهما
الدهر فلا طائل ولم ترهما عين الزمان ويحل بهما جميع التزلزلات وهما من نعمة من الله وهو ذو الفضل
العظيم والرسالة موشحة بهما **حقيقة** في جهة التحسين والتقبيح هل هي الذات اعني الماهية ام غيرها
اعلم ان العدلية بعد اتفاقهم على ان في نفس الامر جهة محسنة للفعل ومقبحة اختلفوا في تعيينها
على اقوال الاول انها مقتضيات الفعل بحسب نوعه او جنسه او فصله دون الخارج منها الثاني
انها مقتضى الاوصاف اللازمة للفعل الثالث انها باعتبار الوجوه والاعتبارات الاضافية العارضة
للفعل الرابع ان المقتضي لهما القدر المشترك بينها واعم من كل منها فتختلف الافعال في مقتضى حسنها
وقبحها ففي بعضها الذات كالشرك بالله والعقائد الفاسدة وقتل الانبياء وفي بعضها الاوصاف
اللازمة ككون الصحف القاذورات وفي بعضها الاعتبارات الاضافية كما هو في الاكثر عند الاكثر منا
على ما هو الاقوى ولا يظهر لان القولين الاولين يوجبان امتناع النسخ على الحكيم فان الذات بعد النسخ
باقية كما هو المفروض وهو مقتضى النسخ وكذا الجهة المرجحة السابقة لبطلان تخلف الذاتي واختلاف
فرضنا وبداهة وفاقا كبطلان انفكاك اللازم عن الملزوم والتزام عروض رجحان لغيرها غالب على الاول بحيث
يزيل اثره لا انقسر فيه سد يخرجه عن المفروض وهو انحصار المرجح بالذاتي ثم وايضا يلزم على الاولين صيرورة
الحسن قبيحا كالكذب المنقذ للنبي عن القتل ظلما وكذا العكس في الصدق الموجب لقتله ظلما
عن الدليلين بان الفعل بحسب ذاته او اللازم مرجوح مثلا لكنا والالام الاخروية وانجاؤه لا يلتفت
معها الى المرجوحية حتى يزيلها لا يلتفت البطلان ذلك الا ان كان من الذات فهو فيه سد لعدم التخلف
مقتضاها حينئذ عن تاثير في المفروض اقتضاؤها المرجوحية وان كان من غيرها فيبطل انحصار المرجح
المقتضي في الذاتي اولا وهو خلاف المفروض والتزام تعدد الجهة بتعدد الاحكام كالكذب النافع والضار

وكذا

وكذا بحسب الزمان والمكان والاحوال والعوارض ايضا ولهم ان الاعتبارات لانها خارجة عن الذات
عارضة ايجابا اياها فان المراد بالذات الحقيقة الجنسية والنوعية فثم وايضا يلزم اجتماع النقيضين على
القول الاول فان قال لمن ازاح عدا الموعد كاحد ... القدى او اليومي كان حسنا لصدقه و
قبيحا لكذبه والقول الثالث باطل للجزم بحسن بعض الافعال لذاته كمعرفة الله وللاضطرار قبيحا بوجه من الوجوه
وبعضها بالعكس كقتل الانبياء والشرك بالله واستدل على بطلان ... الطلب فيها فلا يتوقف على مجموع
الوجوه وغيره مع وروده على القول الرابع ان الحكم بشيء على شيء لا يستلزم وجود المحكوم لاجل ... يستلزم
العلم بعلة الحكم وقدم العالم لا يشك في حدوث المعلوم ثم ... ان القول الرابع المذكور ليس موجودا في الكتب
بل لم ... في الرابع ان القبح بمقتضى الصفة الخارجة ويكفي في الحسن عدم تحقق صفة القبح وايضا قول الامامية
انما هو بالوجوه والاعتبارات دون التفصيل والتعميم ومثل قتل الانبياء والشرك له ماهية ذاتية وهو القتل
والشرك ونسبة القتل الى النبي والشرك الى الله وجه من وجوه القبح والشركة في المال وقتل الحربي وجه
من الوجوه المحسنة والقتل والشرك من حيث هما خاليان عن الحسن والقبح والجواب ان الرابع يلزمه
ووجوه الامامية غير منحصرة في العارضية بل يشمل الذاتية والعارضية الا ان اكثرها عارضية والذاتية
قليل وهو فعل لم يختلف حسنه او قبحه بحسب الاحوال وهذا وان كان البحث شاملا للعقائد والافعال
القلبية او يكون محل النزاع الاشياء فهو ... وان كان مختصا بالجوارح ويكون امثال قتل النبي والشرك
بالله حقيقة نوعية ... وان كانت الخصوصيات مصنفة لا منوعة فالحق انها بالوجوه والاعتبارات
ثم حقا وهذا الكلام مجال واسع في المقام وتوضيح المرام انه لما كان الحسن والقبح على مذهب العدلية ذاتيين عقليين
لم يختلفا ويكون الشيء الحسن حسنا والقبيح قبيحا دائما وبحسب جميع احوالهما فلو تعلق الامر بجهة لا تختلف
في غيره فان خصوصية الفرد لا تخرجها عن الحسن لان العارض لا يزيل ما بالذات ولا يغلب عليه فان ما
بالذات ثابت ما دام الذات ولا يخرج عن كونه ما بالذات وان تعلق النهي بالماهية فكذلك بحسب جميع
افرادها ويكون فرد تخصيص الامر والنهي ... والحسن والقبح كثيرا وقلما يتحقق في افعال الجوارح عدم التخلف
ولو في موضع تقية واكراها او اضطرارا وغيرها عند تعارض الاوامر والنواهي اثباتية وايجابا بالعرض
فدفع هذا الاشكال بوجوه اختار كل واحد واحدا الاول جعل الذات في الحسن والقبح مقتضيا لا علة لمنع
المانع كوصف عارض من جانب الفرد مثلا مثابة قولهم النجل خير من المرة في الجهة او بفقد شرط فعلى
تخلف فانما لوجود المانع او فقد الشرط والثاني بقاء الحسن الذاتي او قبح وان تجاذب جود الحسنين
في تخلف الحسن واقل القبيحين في تخلف القبح كما اذا عارض القتل ... انقاذ الحريق ومعارضة الكذب قبل

قبل النبي ... الثالث ان ما بالذات وما بالعارض يغلب عليه حكم الرابع ان يجاب بتعدد الذات والجهة بتعدد
الاحكام المختلفة لانها ماهيات اعتبارية تنتزع عنها الشارع فبحسب كل حكم ذات وماهية الخامس ان الحسن
والقبح مختلفان بالاعتبار والوجوه الحقيقية والمراد بالذات نفس الشيء من دون جعل من الشارع سواء
كان ماهية جنسية او نوعية او صنفية او فردا شخصيا في حال دون حال فاذا عارض الحسن الجهة
والقبح العارض مثلا فيتبع الحكم الجهة الغالبة فرب فعل فيه جهة حسن باعتبار وجهة قبح باعتبار آخر كما
ان فيه جهة صلاح وجهة فساد وجهة نقص وجهة كمال وجهة ملائمة وجهة منافرة الا ان المتبع في الحكم هو الاقوى
... وكشف الحال ان الفعل ينقسم باقسام خمسة ما فيه جهة حسن او جهات حسن لا غير وما كان فيه
جهة قبح او جهات قبح لا غير وما كان فيه بعض جهات الحسن وبعض جهات القبح والجانبان متساويان
او يغلب جانب الحسن او بالعكس او كان الفعل خاليا منهما بناء على كون ... الحسن ... فهذا
كله بحسب نفس الفعل من حيث هو ثم بملاحظة الازمنة والاحوال والاوصاف اللاحقة والاعتبارات
العارضة يمكن تغير كل من الخمسة الى احدى الاربعة وهكذا باعتبار وصف آخر وزمان آخر ويدور الحكم
مدار الجهة الاقوى في كل زمن وبحسب اي اعتبار والمناط ملاحظة مجموع الاحوال القسرية والطارية
والتغيرات الحاصلة بحسب العقل في الجملة والشرع فلا ... على جهة الحسن كالاذى في التعليم لا يزول ولا ينفي و
... القبح باعتبار وصف لاحق ويتبع الحكم او الفعل او الترك عقلا او شرعا الغالب منهما مع ...
الفعل بالفعل ... ضعف المقابل ثم يوصف ... اذا عارض يلحق جهة اخرى فربما تساوى الجهتان
فحكم بالاباحة او التخيير ... فربما ترجح جهة فعل او ترك فحكم بالاستحباب والكراهة وهكذا مثلا الكذب
قبيح فلما وجد عليه استخلاص النبي ... غلب عليه ومن هنا يحصل تعدد الشرائع ومختلف التكاليف في ...
... الطبيعة الحسنة نحكم بالوجوب مثلا متى لم نعرف جهة غالبة عليه فاذا عرضت جهة المقابل
فالحكم لمقتضاها وهكذا الطبيعة القبيحة ورب طبيعة يلحق خلافها قليلا والاخرى كثيرا والاخرى لا يلحقها
خلافها ابدا كالايمان والكفر فلا تحتاج الى القول بكون الحسن والقبح بطريق الاقتضاء فان الاقتضاء
غير معقول وغير مفهوم من الالفاظ الدالة على الحكم ... ثبوت الحكم بل ... ثبوت الحسن
الذاتي والقبح ... بالاقوى ولا نحتاج الى ارتكاب تعدد الطبائع وان ... كالحكم طبيعة اختراعية
كما هو للكذب والنافع منه والصلوة من حيث هي والصلوة عند اداء الدين وعند انقاذ الحريق لان
الصور العارضة لها عرضية قطعا فان النفع عرضي للكذب وليس ... اداء الدين وانقاذ الغريق
عرض للصلوة لغة وشرعا وعقلا وعرفا فلا يكون فصلا مقوما للنوع منشئا للنوع مقسما للجنس حتى يكون

المجموع

المجموع حقيقة عليحدة والوجه الثالث بان ما بالعارض يغلب على ما بالذات حكما راجع الى الوجوه والاعتبار
ان كان المراد من الحكم الامر والنهي وان كان المراد حكم الحسن والقبح فهو باطل لان ما بالذات لا يختلف
لا بالعارض ولا بالذات لان المفروض انه بالذات فما دام الذات وهذا لا يختلف والذات لا يتعدد ...
لا يختلف وهكذا اذ لما ... اقل القبيحين ... راجع الى الوجوه والاعتبار وغيره فسدا وناقص لانه يتغير بالاحوال
والازمان ربما يختلف اصل حسن الشيء الذي هو باعتبار الاحوال والازمان كما لا يخفى لمن تتبع الاحوال
والازمان ... تعارض المثلان او تماثل المتعارضان فلا تغفل فالحصر الوجه الصحيح في الوجوه والاعتبار
ذاتا ... او ... على الوجه الاتم ويتبع الحكم الاقوى والله اعلم **حقيقة** في اثبات الملازمة
والملاحظة والمطابقة بين حكم العقل والشرع واعلم انه قد اشتهر بين الاصحاب كالفاضلين والشهيد
وغيرهم اثبات الاحكام الشرعية بقاعدة الحسن والقبح للملازمة واعترض عليهم جمع من متاخري المتاخرين
بعد قاعدة الحسن والقبح والاعتراف بهما ... اما المنع الملازمة بين الحسن الشرعي والعقلي ... كما قيل
لان الحسن العقلي ما يستحق فاعله المدح او ما لا يستحق فاعله الذم باقسامه الثلاثة او الاربعة والقبح العقلي
ما يستحق فاعله الذم بخلاف الحسن الشرعي فانه ما يستحق فاعله الثواب او عدم العقاب والقبح الشرعي ما يستحق
فاعله العقاب فلا ملازمة بين الحسنين ولا القبيحين ويستلزم هذا عدم الملازمة بين الحكم الشرعي
وبين الحكم العقلي من الاحكام الخمسة المعينة كالملازمة بين الوجوب الشرعي والعقلي او منع الملازمة
بين الحكمين اولا وبالذات وقال الفاضل المدقق معنى قولهم ان الشرع والعقل متطابقان ان كل حكم فيه
الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعى الشارع الى تعيين الحكم الخاص به في ذلك الشيء لحكم
العقل موافقا له لان الحكيم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجيح المرجوح قبيح الترجيح
بلا مرجح محال فالوجوب الواجب كالصلوة مثلا لجهة مرجحة لذلك من حسن ذاتي او بحسب زمان
او مكان وغيرهما فتلك الجهة علة تامة لايجاب هذا الحكم فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على
ما هو عليه يحكم فيه بمثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع فان حكم الشرع به حقيقة بحكم العقل حقيقة وان حكم
الشرع ايضا يحكم العقل بان الحكم لا يتجافى ... لصحة الاتحاد وكلما حكم به العقل يحكم فقد
حكم الشرع به اما بمعنى ان كل ما حكم العقل بحسنه وقبحه باحد الاطوار الخمسة فيحكم الشرع به بمعنى ان
العقل دل على انه مما للشارع ... مطلوبه ومبغوضه ونحن مكلفون بفعله او تركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا
على الآخر واما بمعنى ان ما حكم بانه مراد الله ومطلوبه وانا مستافعله او تركه بعنوان الالزام وغيره فهو
موافق لما صدر عن الله تم من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين بناء على ان حكم كل شيء

ووقع على الشريعة وبلغنا بعضها وبعضها مخزون عندهم لاجل لاجل مصلحة يرونها فذلك الحكم العقلي كاشف
عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الشيء ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام
والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي
مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في كتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو
العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم
وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله تعالى وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة
ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى ذلك الا ان العقل يدرك
الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان الشكر
والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فالمطلق انما هو تعاضد
العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة انتهى وقال السيد المقدس الاستاد ادام الله ايامه
افادة وهنا مقدمات تلويحات لا بد من الاعتراف بها بالملازمة بين الحكمين الاول ان العقل
ما يحسن ويقبح وقد عرفت والثاني كلما حسنه العقل وقبحه فهو عند الشارع حسن او قبيح لانه
لو جوز مخالفته لكان اما تجويز الخطاء عليه او على العقل وكلاهما محال اما الاول فظ واما الثاني فلان اتهام
العقل في الضروريات يوجب انقطاعه في النظريات كاثبات الصانع بطريق اولى الثالث ان كل
حسن الشارع او قبحه كان بحيث يامر به او ينهى عنه والا كان بحيث يجوز ترك الواجب اللازم
كشكر المنعم ورد الوديعة وفعل القبيح المحظور كقتل النفوس ونهب الاموال وهو قبيح عليه تعالى محال
الرابع كلما كان كذلك اذ الحيثية فقد كلف به الشارع في مواطن لامتنانه والحكمة فهذا الفتح العظيم الشامل
الخلق لاجلهم السموات والارض صاحبها وعرفهما سواء من العوالم بسلطان العقل ان يكلفه على انه
لا نزاع لمسلم في ذلك لم يكلفه فيه بما يقطع العقول بوجوبه وحظره ويدور عليه استقامة النظام فيهما
فيما في الخامس ان كل فاعل للمامور به مستحق للثواب وكل تارك له او فاعل للمنهي عنه مستحق للعقاب
وهذه اجماعية لا نزاع فيها بين مثبتي قاعدة الحسن وبعد ثبوت هذه المقدمات يلزم ان كل فاعل
لما حسنه او قبحه مستحق للثواب والعقاب بدرجة انه نتيجة تسليمها وهو التلازم بين الحكمين وهو
حكم العقل باستحقاق المدح او الذم وحكم الشرع باستحقاق الثواب والعقاب انتهى ويمكن تغيير الحد
المطلوب بحجة المقدس المدقق العامل زاد الله سداده ورشاده وهو ان الملازمة متحققة الا امر من الاكثر
بين حكم العقل والشرع بحيث ان كل فعل له جهة مقتضية لحكم خاص عند العقل فقد حكم عليه الشارع بذلك

الحكم

الحكم لتلك الجهة وكلما حكم عليه الشارع بحكم فله جهة مقتضية لهذا الحكم عند العقل ويمكن ان يكون هذا
مرادا من الرواية عن امير المؤمنين ع ان العقل شرع من داخل والشرع عقل من خارج وثانيهما الملازمة
بين حكم العقل وتكليف الشارع ومعناه ان كلما حكم عليه العقل بحكم من الاحكام الخمسة فقد خاطب الشارع
من ادرك عقله ذلك بذلك الحكم فيكتسب بالفعل المدح والثواب وبالترك الذم والعقاب هذا التحريم
والايجاب ويعرف بالمقايسة حال الاباحة والكراهة والاستحباب وقد اختلف العلماء في كل من
المطلوبين اما الاول فنحن معاشر الامامية قائلون به ووافقنا المعتزلة وانكره الاشاعرة والمعنى الثاني
قال به كافة المجتهدين وانكره جملة الاخباريين وتوقف فيه جماعة ممن سلك طريقة الوسطى كصاحب
الوافية والسيد السند صدر الدين في شرحها ونسب انكار الملازمة بين الحكمين الى السيد
المرتضى والمحقق الطوسي لصدور كلمات منهم توهم صاحب الوافية الانكار وهو غير بين من كلماتهم
فان كان ثمة شيء فمن الاشعارات الضعيفة والمصرح بذلك من اصحابنا من مجهول ولكن من العامة
كثيرون كالزركشي في شرح جمع الجوامع للبيضاوي وذكر عن اسعد بن علي الزنجاني من اصحابه وابي
الخطاب من الحنابلة وحكوه عن ابي حنيفة نصا وصاحب الوافية لم يجزم بما قيل والدليل على الملازمة
بالمعنى الاول ان تخصيص شيء لشيء دون آخر وترجيحه من دون مخصص ومرجح محال كالتخصيص بلا
مخصص والترجيح بلا مرجح بل يرجع اليه عند التحقيق وهو باطل بالضرورة والوقوع في مساوي الاشاعرة
والترجيح المرجوح بكونه بالضرورة والمقدمات العقلية دالة عليه ايضا كما هو في محله فعلى هذا حكم الشرع
بشيء كالوجوب مثلا دون غيره مسبب عن جهة مقتضية له تامة الاقتضاء كان حكم العقل كذلك
وعلى تقدير وجدانها في جهة الحكم اللازم المستحيل تخلفه عنها كيف يتصور تحقق حكم احدهما ومدلهما دون
الآخر ولما كانت العقول مجبورة في معرفة جهات الحسن والقبح في الافعال كان الحال منها ان يستقل العقل
الجهة ادراكا مقطوعا به تاما مستقلا فيه بنفسه بلا واسطة الشرع اما بالضرورة او بالنظر ومنها
ان يعرف من لسان الشرع نصا على علة الحكم ومنها اجتماع الامرين والسابق منهما يتاكد باللاحق
ومنها عدم استقلاله فيه مع عدم سماعه من الشرع لكن يعلم ان للفعل كذلك عند العقل التام و
الشرع حكما واحدا لجهة واحدة فربما يحصل دليل على الآخر لكان الملازمة بل ان المدار في الحسن و
القبح على الوجوه والاعتبارات وذاتية ذلك متسعة كتغير الزمان والمكان وخصوصية الاشخاص
باحوال الشخص الواحد في الجائز بل الواقع كون جزء العلة التامة في الواقع العقل جهة ولم يحط
علما بجميع الخصوصيات والموانع كيف يحكم بتصديقه مع جواز غفلته عن ذلك وعدم اطلاعه

على اعتبار اقوى منه مانع عنه نعم لو اطلع على العلة التامة بجميع وجوهها وخصوصياتها وجهاتها
لحكم بما اقتضته بضميمة وقيل من الاحكام ما يمكن ان يكون شيء حسنا عند عقولنا وفي الواقع قبيح
وبالعكس والجواب ان العقل قد يدرك بالضرورة حسن الفعل وقبح تركه او بالعكس وكذا في بواقي
الاحكام فالاحتمال لهذا التشكيك فيه لا يجوز النقيض عند حصول الضرورة حتى لا يصدق حكمه كذا بالقطع
الحاصل بترتيب المقدمات والمدارك في الحسن والقبح على ان يكون فعل هذا الشيء وايجاده حسنا قطعا ويتصف
بصفة عدم استحقاق المذمومية فعند القطع لا يؤثر تشكيك والا لم يكن قطع العقل حجة وعند الظن
فالحسن الظنون غير حجة فيما تم الاستحسان حجة عند العامة وما هو حجة من الظن عندنا فهو في
الاحكام الخطابية نعم ان لم يعلم للفعل حسنا ولا قبحا او يطلع على جهة ملاحظة لعدم معرفة الشيء حسنا
بان لم يعارضه شيء ولا خبر له بالمعارضة مع ما في هذا لا يصدق وليس الكلام في اعتبار هذا الجنس بل هو
معتبر لانه المستفاد منه الشك او الظن في كونه حجة وهما غير معتبرين فان قلت قطع العقل ليس بحجة لانكشاف
خطائه كثيرا وامكان كونه جهلا مركبا غير مطابق للواقع قلت اولا هذا منقوض بكل قطع للعقل حتى في العقائد
اثبات الصانع واوصافه ورسله ومجازاته بدفع الاعتماد عن العقل ويخرج بالمرة عن منصبه ولا يبقى الميزة
تميز بين الاشياء وثانيا ان الشخص عند القطع لا يجوز النقيض ولا كون المقطوع به خلافا له لا كون
القطع جهلا مركبا حتى يرد التشكيك لان تجويز النقيض يخرج القطع عن كونه قطعا وهو خلاف المفروض
ولا يجوز كون المقطوع به جهلا مركبا وان انكشف خطاء عقله كثيرا اذ كان هذا مؤثرا لخرج عن القطع و
هو خلاف المفروض فما دام هو قاطع لا يجوز كونه جهلا مركبا وما دام هو يجوز لم يكن قطعا وبهذا يعرف خطاء
ما قيل ان العقل كثرة خطائه بشهادة اختلاف العقلاء في العقائد وتناقض اقوالهم في الاصول والفروع
مع ادعائهم الضرورة والقطع حتى الشخص الواحد في مسئلة واحدة في ازمنة متعددة فلا يجوز التعويل
عليها وذلك لان هذا لا يدل على عدم التعويل على العقل بالمرة والا لزم هذا القائل من جميع العقائد وبطلان
عقائده بل جميع الملل والاديان وقولهم هذا مكابرة محضة بالضرورة والوجدان وتوضيح الحل ان البصيرة في
مدركاتها كالبصر في احساسه فربما يعرض له ما يختل ادراكه فكذلك البصيرة فاذا سلم البصر عن الخلل وجمع
شرائط الرؤية لم يشك في حصول اليقين وان اخطا كثيرا بواسطة اختلال ذلك البصيرة اذا سلمت عللها
واستعملت وخلت عن الغشاوة والعصبية والتقليد وسبق الشبهة واجتمعت فيها شرائط الانتاج في
كيفية الاقيسة ووضعت المواد حق مواضعها لا شبهة في وصولها الى مطلوبها وحصول مرادها بالضرورة
ولذا يجب التصفية والتحلية واعتبار الميزان المنتج للفكر ويكون في ابتغاء مرضات الله لهداية الحق كما قال الله تعالى

والذين

والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وبهذا ايضا يعرف بطلان قول بعض مشايخنا بالفرق بين الاصول و
الفروع حيث قال العقل يحكم بالاصول فقط دون الفروع واستدل على ذلك بما يدل على عدم جواز الاخذ
بالرأي وما يدل على ذم القياس والاجتهاد والامر بالرد الى اهل البيت فان اراد بكلامه هذا ابطال التحسين
والتقبيح في اشياء فانه احتجاج ظني في مقابل اليقين بل الضرورة فان كثيرا من الفروع يقينية لحكايتها
وان اراد ان العقل حاكم ولكن لا يلزم ان يحكم الله بحكمه فقد بينا التلازم بحيث لا يرد ولا ينكر وان اراد
مع ثبوت التلازم عدم التكليف به وعدم عقابهم بمجرد هذا الحكم الموصول اليهم بهذا الطريق فهذه الخلاف
الملازمة الثانية وسيظهر جوابه ان شاء الله مع ان الادلة المذكورة تبطل العمل بالظن والتخمين والاستحسان
لا القطع والضرورة والوجدان كما لا يخفى على المراجع لها والناظر الى سياقها وموردها مع ان الادلة
الدالة على حجية العقل لا تعد ولا تحصى فلا يعارضها هذه الادلة لو تمت الظهر الا ان يحمل باقوال بلاسه
باب غالب الفروع لا حظ للعقل في ادراك الجهات الكامنة والمقطوع منها غالبا انما من الضروريات التي
هي خارجة عن محل البحث والاجتهاد والقطعي من النظريات قليل نادر فعلى هذا الحق ان الجام العقول الطاغية
وسد هذا الباب [illegible] لعدم الاطمينان بحكمها لكثرة خطائها في
مداركها وجعلها في حكم العدم لقلتها والجواب انك تعلم ان المدار على ثبوت اصل المسئلة وندرة وقوع
افرادها ولا مدخلية له في البحث وليس هذا مقام الموعظة والنصيحة لعدم الاجتراء وكثرة الخطاء الموجب
سد باب الترجيح والنقل ولا لازم ان لا ينتفي المعارف والعقائد والاحكام الشرعية سيما الظنية اكثر
من ان تحصى ثم وقد يستدل على الملازمة بان الواجب العقلي ما كره العقلاء والحكماء تركه ومقتوه ومن
ما مقتوا فعله والله جل شانه منهم فهو سيدهم ورئيسهم فكان الواجب العقلي ما كره الله تركه والحرام ما
كره فعله ومعلوم ان كلما مقته الله يستحق العقاب وليس الواجب الشرعي الا ما يستحق تاركه العقاب ولا
الحرام الا ما يستحق فاعله العقاب فكل واجب عقلي واجب شرعي ولا يقدح في تحقق الاستحقاق عروض
سقوط اثره وهو العذاب لعارض من المغفرة ولا مدخل في مفهوم الواجب والحرام وقوع العذاب او الثواب
للترك او الفعل فانا لا نعرف من الايجاب الا التحتيم للفعل ومن التحريم الا من مقت شيئا منع منه
وما ورد من نفي العقاب قبل البعثة فسيعرف ما فيه واستدل ايضا بان القطع بعدم العقاب على المحرمات
العقلية كما هو المفروض مستلزم لاغراء المكلفين على القبائح وهو قبيح على الله ثم قد يوجه الثاني بان
العقل وان حكم لكن لا ملازمة بين حكمه وحكم الشرع اذ اوامر الشرع ونواهيه ليست منوطة بالاغراض
والمصالح ولا ذا غرض يستلزم النقص والله منزه عنه والجواب بعد بطلان ترجيح المرجوح والترجيح

بلا مرجح ان الغرض يستلزم النقص ان عاد اليه تعالى لكن عود الغرض الى العباد غير مختص فان قلت اى غرض لعود
النفع على العباد وهل هو بلا مرجح فبطل دليلكم او بمرجح فينقل الكلام قلنا اولا لا يحتاج الغرض الى غرض وثانيا
ان عود الغرض الى العباد مقتضى الكمالات الذاتية من الحكمة والفياضية والجود والتطول والتفضل والاحسان
والكرم والهداية والتربية والتكميل وايضا لو كان الامر كما قالوه لما كان الله تعالى في فعل الاشياء في صنعه فاعلا
العابث ليس الا من لم يقصد بفعله غرضا وان اتفق ترتب الغرض عليه وهو خلاف الوفاق فلا ينبغي نسبة
هذا اليه والاشاعرة مع سخافة رايهم وسفاهة عقلهم وجنونهم لا يرضون بهذه النسبة الا انهم
والكتاب العزيز والاخبار المتواترة انه يبطل قولهم فلاحظ الله ثم وما خلقنا السماوات والارض
وما بينهما لاعبين ولو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين وقوله حاكيا عن المؤمنين
ربنا ما خلقت هذا باطلا وغير ذلك ويلزم ان يكون جميع المنافع المترتبة على الاشياء غير مقصودة كالابصار
للعين والسمع للاذن واللسان للقول والجوف للغذاء ويلزم من ذلك ابطال النبوات اذ يمكن ان يكون المعجزة
غير معللة بالغرض ويشهد على الكل قوله تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
وغير ذلك اما الدليل على الملازمة الثانية التي بين الحكم والتكليف فلصدق الطاعة من العبد لو لاه اذا عمل على
وفق ما علم وتيقنه من حاله من الافعال والتروك ومعصية اذا خالف ذلك ولا يتوقف الصدقين على
حصول العلم بقول سيده وح يستحق منه جزاء طاعته ويستوجب العقاب على معصيته وهذا هو معنى
التكليف بل يمكن ان يقال ان الاحكام العقلية دليل على تحقق الخطابات الشرعية حيث يتحقق هذا الشيء يشتمل
على علة وجوبه كما هو المفروض وكل ما كان كذلك فقد ورد من الشارع حكمه للادلة السمعية الدالة على ان
الله علم النبي صلى الله عليه حكم ما كان وما يكون وعلمه اهل بيته وكل شيء احصيناه في امام مبين وغير ذلك والحجة
المحرمة من الامة من اتباع الائمة والاخذ عنهم احكامهم ويؤيد ما ذكرناه ان الظنون والامارات
كالشهادات واخبار الآحاد والاستصحاب لا اصول حجة وكلف الله بها فالبراهين القاطعة بطريق
اولى ويدل عليه الآيات الدالة على ذم من لا يرجع الى العقل افلا يتدبرون القرآن والاخبار كما في حديث
جنود العقل مخاطبا للعقل بك امر وبك انهى وبك اثيب وبك اعاقب وفي الاخرى بك اخذ وبك اعطي وفي
الاخرى انما يداق الله الناس في الحساب يوم القيامة على قدر ما آتاهم من العقول في الدنيا وفي الآخرة الثواب
على قدر العقل وفي الاخرى انما يجازى بعقله واصرح من الجميع ما في خبر هشام ان لله على الناس حجتين
حجة ظاهرة وحجة باطنة اما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة واما الباطنة فالعقول ومثل هذه الاخبار
كثيرة واستدل عليه ايضا ان العقل كما يدرك الحسن والقبح وان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله المدح

او الذم

او الذم كذلك يدرك ان بعض الافعال مما لا يرضى الله تعالى به وانه يريده من عباده بعنوان اللزوم و
انه مما يستحق به من الله المجازاة ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا نعني بذلك انه طلب منا الفعل او الترك
بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر يبين احكام الله فكذلك العقل فكما يحكم بان الظلم قبيح يحكم بان المبدأ الحكيم
القادر العدل المنتقم يجازي العبد القوي بسبب ظلمه للعبد الضعيف بالعقاب وهكذا في الاحكام
الاخر ولا نعني بالحكم الشرعي والتكليف الا هذا وهو المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل وما
دل على انه تعالى يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر فتم واختصار ترتب الثواب والعقاب
على الاطاعة المحضة بموافقة الامر وانما المعصية التي هي مخالفة الامر ليس غير مضر لعدم انحصار امره تعالى و
نهيه بالخطابات بل هو يشمل طلبه المعلوم من اي دليل كان على ما هو مقتضى فهم العرف كما ان الله يطلق نبيه
بالالهام والوحي فيقال عند الامتثال انه اطاع مرتبة العقل فيما نظير الالهام فيه ثم بجامع الدال القطعي
والمبلغ اليقيني ثم حجة الخصم من وجوه الاول ان الافعال الحسنة موجبة لملكات محمودة مقربة
اليه تعالى والقبيحة لملكات رذيلة مبعدة عنه والقرب والبعد وهما الثواب والعقاب وليس الثواب
والعقاب جزاء منه واحسانا من العبد الحقيقة فتعالى عن ذلك ولا العقاب انتقاما وتشفيا كما قال
عز من قائل ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وانما هي اعمالنا ترد علينا وترد الينا فلو
كون القرب والبعد حاصلان مع قطع النظر عن الشرع ويشهد على ذلك كون بعض افعال الكفار نافعا
لهم لولا المبطل وفي بعض الاخبار ان الله يخفف العذاب عنهم كالعدالة والسخاوة للكافر وهذا كلام تام من حيث
هي مع قطع النظر عن الاطاعة والعصيان لمولاهم وايضا طاعة الله من حيث هي طاعة للمنعم حسن واجب
عند العقل وان امرنا بالقبيح واوعدنا عن حسن وعقاب ذلك معصية محرمة عند العقل مبعدة
ويثاب على الاول ويعاقب على الثاني بمقتضى وعده ووعيده وهذا كالظلمة يقربون من اطاعهم وان
كان المطاع به مذموما كقتل الانفس ونهب الاموال ويبعدون من خالفهم في ذلك وان المعاصي به
محمودا فظهر ان ههنا امرين مترتبين على امرين متغايرين في المفهوم غير متساويين في المصداق
بينهما عموم وخصوص من وجه ولا يلزم من حصول احدهما حصول الآخر فبطلت الملازمة المدعاة
عليها والاجتماع في اكثر المواد غير مثبت للتلازم مع تخلف الطرفين ولو في مادة فوصول الثواب موقوف
على الاطاعة وهي على التكليف وهو على التبليغ وحيث لا تبليغ لا تكليف فلا طاعة فلا مجازاة فحصل الحكم
وهو رفع الثواب والعقاب والجواب ملوف من ثبوت الملازمة والثواب جزاء فعل الحسن والمدح
للحكم والعقاب جزاء ترك الامتثال الامر او النهي الثابتان من مبلغ الحق العقل عند تم ولا منافية قوله تعالى

ان احسنتم احسنتم لانفسكم لان نفع الطاعة وضرر المعصية عايدان الى العبد وهذا لا يوجب عدم الثواب
والعقاب عن العدل الحكيم المنتقم ونفع عمل الكفار ممنوع عنهم بالكفر ولو سلم فانما في غير العبادات وغيره
تخفيفا او تفضلا منه وان لم يتقرب به واعجب هذا يدل على عدم توقف الثواب على بعث الرسل وورود امره
ونهيه ان تم المقدمة وقبح ان يامر الله بالقبيح او ينهى عن الحسن فكيف تخلفهما عن الآخر وصدق الطاعة
ح نشأ من فرض المحال والقياس على المولى الجائر باطل بجواز ارتكابه القبيح لحصول مطبوعه ومشتهى نفسه
دون الحكيم المنزه عن العيب والنقص المتعالي عنهما وقوله ان الطاعة موقوفة على التكليف وهو موقوف على
التبليغ ان اراد بالتكليف ارادة المكلف شيئا من المكلف سواء كان علم المكلف بهذه الارادة ناشئا عن
لفظ صدر منه الى الرسل وهم بلغوا ذلك اليه او المكلف عرف الارادة من نفسه من دون واسطة من الرسل
بالبرهان القطعي الذي هو ادل من اللفظ الظني منعنا توقفه على التبليغ لحصوله من الشق الثاني وان اراد به
اللفظ الصريح منعنا توقف التكليف والارادة عليه لشهادة العرف كما اشرنا اليه والنسبة اللفظ كالمرآة يرى
السامع مراد المتكلم منتقشا فيها الجمل بمقتضى ما الكشف الحقيقة عند علم مراد سيده بمرآة بصيرته التي
هي اتم من العين بل اجلى ولم يعمل بمقتضاه معتذرا بالتجرد لا يوجب شيئا عند العقلاء وقبحه في حركة
اللسان مع ظهور ما في الضمير والجنان غير مسوغ لما حكم به الوجدان الوجه الثاني ان الحكم الشرعي المترتب
عليه الثواب والعقاب ليس الا طلبه المتحقق في الخارج والاضافة المنتزعة بالخطاب الذي هو معتبر في تحقق
حقيقة الحكم وحيثيته وليس مجرد علم الشارع بحسن الفعل او قبحه حكما شرعيا ولا مجرد ارادته الفعل او الترك
من المكلف ولا مجرد رضاه بفعل ومقته اياه من دون ان يصدر منه الخطاب بالفعل ويصل الى النبي صلى الله عليه و
منه الى الامة كلا او بعضا حتى لو قال هذا واجب فقبل بلوغ هذه المقالة الى المكلف ليس هناك خطاب وحكم
بالقوة فان اردتم بقولكم كل ما حكم به العقل بحكم مطابق للواقع فقد حكم الشرع بحكم مماثل له ان الله عالم بحاله
ولو نقل الى المكلف وامتثل لاستحق الثواب ومع عدم الامتثال استحق العقاب وان اردتم انه مرضي عنده
الفعل ومبغوض له الترك اولا خبر الرسول اهل بيته الحكم او امرنا بما يصالحهم اياه للامة بشرط المصلحة او في لوا
لمعاصريهم ولم يصل الينا الغائبين لحجج وغير ذلك فمسلم ولا منع ولكن لا يترتب الثواب والعقاب وان اردتم انه
طالب لذلك بحيث يصير التكليف متحققا في الخارج بالفعل وهم مكلفين به بان يكون العقل مبلغا
لامره ونهيه فهو ممنوع فان قلت ان حصل الجزم الثابت المطابق للواقع بان هذا الفعل المعلوم بشرائطه
هو الذي يامر به او ينهى عنه وهو مرضي عنده او ممقوت له اولا امر فيه ومنع مانع من الوصول فهل يجوز لذلك
ان يتعبد الله العالم ويرجو الثواب ويخاف العقاب ولا يعد العقاب ح قبيحا الاعتبار كما يجوز له العمل به

بقصد الوجوب

بقصد الوجوب قلت التعبد بمثله محل نظر لان المعلوم هو حصول الوجوب الشرعي مثلا من قول المعصوم
او فعله او تقريره لا مطلق المحصول من اي طريق يكون ولذا لو رأى المعصوم في المنام وقال انه هو وهو
الاخبار الدالة على صدق من رآهم في المنام وامره بشيء لم يصل حكمه الينا في اليقظة كان جواز العمل والافتاء
به محل نظر ثم يجب عقلا اذا علم حسنه الشرعي ترتب القرب وقبحه الشرعي البعد فان قلت الثواب و
العقاب ليس الا القرب والبعد قلت ليس كل ما يترتب عليه الثواب واجبا شرعيا الا ان المعتبر في الحكم الحقيقي
الشرعي كما مر انه يترتب عليه الثواب او العقاب من جهة الاطاعة والمخالفة لولا المانع من الاحباط
او العفو هذا مع قطع النظر عما ورد في الشرع من حكم ما لم يصل الينا حكمه والجواب عنه ما مر في الجواب الاول
ويظهر من بين كلامه الواجب عنه ان الطريق ليس منحصرا في القول والتقرير وانه قبيح عليه ثم ان لا ابا مع
حسن فعله وقبح تركه لا ترى ان حكم السيد باي طريق علم يجب امتثاله والا يذم ويحكم باستحقاقه
العقاب ولا يقبل معذرته بانك ما اعلمتني بصريح قولك حتى علمت بانك تحب فعله وتبغض تركه وعقله
ولا تو... به ويصدق عليه ان اثاب بانه الاطاعة وان عاقب بانه المخالفة ويعرف هذا كل ذي مسكة
وعقل ومن يقول بان الحكم الشرعي وصدقه يفتقر الى العلم القولي لا العلم بالوجوه الاخر فهذا خلاف
اللغة والعرف والمصطلح فان السيد ان تعلق معاداة محرقة من الفرس للحاجة ويقطع العبد بانه لم يرض بتركه
فرسه وعدم حفظ ماله ويقطع بان السيد يقطع بانه يقطع بعدم رضاه وان هذا يوجب هلاك
السيد وهلاك عبده والسيد شديد الانتقام ومع هذا يترك الفرس حتى يضل ويسرق جميع الاموال
ويقدر على الدفع ولا يمنعهم فينهب اموالهم ويبقى السيد في هذا الفقر متحيرا مايوسا فيؤاخذ العبد
فهو يعتذر باني علمت ضررك وعدم رضاك لكني معذور ولم يرد لك العقاب لعدم صدور القول
منك أيقبل من العبد هذا العذر العقلاء ويلومون السيد بعقابه حاشا لذي دون الدعوى ذلك بل
يذمون العبد ويحكمون باستحقاق العقاب واما حديث المنام فان ثبت بالادلة القطعية او الظنية
المعتبرة شرعا ان رؤيته في المنام صادق حق كاليقظة فلا تأمل في جواز العمل بحكمه والافتاء به وان
لم يثبت اعتباره فالقياس عليه باطل لثبوت الفارق مع انه اعترف بصحة قصد التقرب وحصول القرب
بل الثواب مرة وقال ليس الثواب على وجه الاطاعة وهذا بالترديد كيف جعل يضحك عليه الثكلى الثالث ان
هنا لا ريب في ان الخطاب بما يستقل به العقل لطف فانه مقرب الى الطاعة مبعد عن المعصية واللطف
عند اهل العدل واجب لقبح العقاب بدونه ولو تمت الملازمة لكان حكم العقل بمنزلة الخطاب ولم يقع
بمجرده العقاب ولو حسن ترتب العقاب عليه لم يكن الخطاب معه لطفا واجبا لكنا قد اثبتنا انه لطف

واجب والجواب بمنع وجوب كل لطف على الله انما يجب عليه تعالى ما لم تتم الحجة بدونه كارسال الرسل ونصب
الحجج ولو وجب كل لطف لم يتم لله على احد حجة اذ ما من مرتبة من اللطف الا ويتصور فوقها اخرى وان كان ما
يفعله تعالى في اعلى مراتب الحكمة وذلك لانا لا نرتاب في انه لو عاجل عقاب كل منكر للصانع او مكذب
للنبي او منتهك في المعاصي بان يكون بعبرة وافاض النعم على المؤمنين وصب البلايا على المنافقين
واحيى بعض الاموات يخبرونهم عن عذاب البرزخ وجعل ايصام شفاء من كل داء والبيت مقطعين
مطويا بالجواهر ما بين جنات وانهار ورياض ومن الارض الى السماء عمود من النور ويكرر
ائمة الدين من الشهادة الدعوة واقامة الحدود ونشر العلوم وغير ذلك من التقديرات لكان ادنى الى الانقياد واقرب
الى الطاعة وابعد عن المعصية فقبح تركه بحيث عنه تعالى شانه كلا بل ذلك كله الطاف الهية يتفضل
بها على من يشاء من عباده بحيث ما يقتضيه المصلحة كما تفضل على اليهود بكلام رب وكثيرا ما
يتفضل على اهل الصلاح والتقوى بالتوفيقات ودفع اسباب الجهل ولو كان كذلك لو ارتفع التكليف
على وجه الابتلاء مع ان في الابتلاء لطف يحب على بعض وبلاء على الاخر وفي الطاقة بالحجج العامة
من ارسال الرسل وانزال الكتب ونصب الائمة ونشر المواعظ وقصص العبر والوعد والوعيد واقامة
الحجج وتغير الاحوال وضرب الامثال وغير ذلك مما يدل على القدرة الواجبة مراتب وغاية اللطف في
نفي تصيير البلاء كما اتفق كثيرا لمن شاهد المعجزات فذهبت به الى العلو والارتفاع فنقول ان
اللطف ما لا يحسن التكليف الا معه وعن السيد النحرير الاستاد العلامة المهدي الحبر الفهامة
اعلى الله في دارج القدس مقامه ان القوم وان عرفوه بانه المقرب المبعد لكنهم يريدون ذلك
مع تمكن كون الخطاب فيما يستقل به العقل لطفا سلمنا ان الخطاب فيما يستقل به العقل لطف
واجب لقبح تركه لكن لا نسلم ان كل لطف واجب لقبح العقاب بدونه بل هو قسمان ما لا تقوم الحجة الا به
كالخطاب فيما لا تدركه العقول وهذا هو الذي يقبح العقاب بدونه وما تقوم الحجة بدونه كالخطاب
فيما يستقل به العقل وهذا لا يقبح العقاب بدونه ولكن مع ذلك يقبح تركه لانه نقض للغرض فالحاصل
انا لا نسلم ان كل ما قبح تركه يقبح العقاب بدونه فان قلت ورد الاحكام الى عقول الناس خارج عن الحكمة لمزيد
اختلاف العالم في الاعصار والامصار على شريعة واحدة لما يقع في الاراء عن الاختلاف وبيان هذا الدين
لا يقاس بعقول الرجال قلت الكلام فيما لا يختلف فيه الاراء لوضوح امره وتدركه العقول بالبديهة كقبح
الظلم وحسن الاحسان ودون ما لا يبلغ العقل الا بطول النظر الا ان يقطع به ويقطع بان كل عاقل يقطع به
عند الاطلاع بهذا الدليل لقوته وعدم احتمال فساده وهذا ليس ببديع فتم ومن هنا لا نعتبر ما

يكون حسنا باعتبار العادات او قبيحا لشدة اختلاف العادات بين الطوائف من العرب والعجم والاكراد
والاعراب البادية والتلس وغيرهم في محاوراتهم وملابسهم ومعاشراتهم انما يحكم على شيء مطلق
كونه حسنا او قبيحا في نفس الامر مع قطع النظر عن عادات الناس اللهم الا ان يقع العادة جهة محسنة
الشيء او مقبحة كلبس لباس الشهرة ويحتاج هذا وصول مرتبة القطع ان هذا جهة محسنة للفعل على
التي تعلق الواقع او مقبحة له في نفس الامر فان قلت اختلافهم غير معتبر كاختلاف الاخبار والصادرة
قلت مرجع الاخبار الى واحد وهو قول الشارع وذلك يحصل بالاجتهاد المقطوع به الا بعد سد باب
العلم والاضطرار ويفرق بين هذا وحكم العقل ثم لا بد ان ينتهي القطع حدا يطمئن النفس به ولا يبقى
في نفسه احتمال الخطاء لوضوح الامر وقوة الدليل الذي يحتمل انه يخطئه فيرتفع بذلك الرابع والخامس مما
شهدت به العقول الصحيحة والروايات الصريحة من عدم خلو الزمان عن معصوم ليعرف الناس ما
يحتاجون اليه وان اهل الفترة واشباههم معذورون وان تكليفهم يكون يوم الحشر والجواب
عن الاول ان عدم خلو الزمان عن المعصوم لتعريف الناس ما لا يعرفون ويحتاجون الى معرفته
كاكثر الاحكام لعجز العقول عن نيلها كما عرفت واما ما يستقل به العقل فمعرفته حاصلة وتعريفه لهم
تحصيل للحاصل ثم يحصل منه بيان التاكيد ولا نقول بان العقل مستقل في جميع الاحكام مسلط
عليها غير مخطئ فيها ولا مختلف ولم يترك حكما الا وهو عارف حتى لا يحتاج الى المعصوم وليس كل عقل
عاجزا عن ادراك حكم كل شيء حتى يحتاج لجميع الاشياء الى المعصوم بل يحتاج اليه في اغلب الاحكام
دون قليل منها وعن الثاني انا لا نسلم ان اهل الفترة تكليفهم في الحشر فيما يستقل عقلهم ثم هم
معذورون فيما لا علم لهم به مع عدم تقصيرهم في استعلامه كما في الخبر النبوي رفع عن امتي ما لا يعلمون
وهذا هو المحتاج الى التكليف الثاني في الحشر ان ثبت وان سلم التكليف الثانوي فيما يستقل ففي
باب العفو والتفضل والاحسان والمسامحة فيه اما حجة الخصم من طريق النقل فمن وجوه من
الكتاب والسنة اما الكتاب فمنها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا والتقريب انه يدل
على ان العقاب لا يكون الا بعد بعثة الرسل فلا وجوب ولا تحريم ولا غيرهما من الاحكام الشرعية و
الوضعية الا وهو مستفاد من الرسول فالحاصل لا تعذيب الا بالبيان من الرسول وتبليغه
ويدخل في عمومه ما حكم عليها العقل فلانا نثبت لحكم لنفي التعذيب فلا يسوغ ان يحكم على الواجب العقلي
بانه واجب شرعي ولكن بعد ان اخبر الله بنفي التعذيب نحكم ان الاشياء مباحة فان قلت يجوز
ان يستحق العقاب لكن لا يعاقب الا بعد ايراد الرسول فالاستحقاق هو القوة والاستعداد ولا يلزم

خروج كل ما بالقوة الى الفعل والحاصل ان مقتضى الاية عدم خروج العقاب من القوة الى الفعل الا بعد ايراد
الرسول وظهور انطباق حكم العقل للشرع حتى تتم الحجة وتبلغ حد الكمال فعند هذا يعاقب المخالف
ان كان عقابه بمجرد حكم العقل حسنا عدلا لا جورا وما ذلك الا لطف منه سبحانه فثبت ان الواجب
العقلي واجب شرعي ولا ينافيه عدم ترتب العقاب على تركه قلت الواجب الشرعي هو ما يجوز المكلف
العقاب على تركه ومع اخبار الله بنفي احتمال العقاب فلا يمكن هذا التجويز فلا يكون هنا الا الواجب العقلي
والحاصل الواجب الشرعي هو ما يوجب تركه العقاب من هو معصية ومخالفة والثواب من حيث هو امتثال و
طاعة فلا يكون ثمة طاعة ولا معصية فلا وجوب ولا حرمة فلا يجوز للمفتي ان يفتي بالحكم الشرعي بمجرد حكم
العقل والجواب ان مدلول الاية نفي فعلية التعذيب وهو لا ينفي ولا ينافي استحقاق العذاب حتى يلزم
من نفيه نفي الحكم الشرعي ويشهد عليه قوله تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون ولا غرو في قول الحاكم هذا واجب عليك لا يجوز لك تركه وتستحق في تركه العقاب ولا
اعاقبك من جهة فلان او شفاعته وليس المراد نفي صحة التعذيب حتى ينافي الاستحقاق لان الظاهر
منها نفي العذاب وان صح بدونه الشيء بلا استحقاق وعدم عادية العذاب منه الا مع البعث فنقول نفي الفعل
في حقه وحق من تبعه بالحكم الشرعي بمجرد حكم العقل لادائه الى الحكم الشرعي نظرا الى اشتمال الفعل على العلة
المقتضية للوجوب مثلا وكلما هو كذلك فقد حكم عليه الشرع بالوجوب اما الصغرى فللفرض واما الكبرى فلما
سبق من دليل الملازمة الثانية ولا نعني بالتكليف الا مثل ذلك وهو كونه حسنا محبوبا عنده مرغوبا اليه
مترتبا عليه الاثر حال كونه واجبا التطابق لحكم العقل وفعلية حكم الشرع ثابت من قاعدة وجوب اللطف
وعدم ترجيح المرجوح او المساوي ومن ان الرسول بين الاحكام حتى ارش الخدش فيجب ان يكون بمقتضى
العقل ولو سلمنا عدم الدلالة في تخصيصه بغير ما يستقل به العقل والا لزم الاغراء بالقبائح ونقض الغرض
وهما قبيحان عليه تعالى فلا بد من التخصيص بما لا يعلم او بعذاب الدنيا مع ان الاية معارضة بمثلها بل اقوى
منها عقلا ونقلا في حجية حكم العقل فيه يثاب ويعاقب وهو حجة الله الباطنة وغير ذلك مضافا الى عدم
بقاء الاية بعمومها لانها مخصصة فقد اجيب عن الاية بوجوه منها ان الظاهر من السياق نفي العذاب الدنيوي
لقوله وما كنا معذبين اي لم يكن عادتنا العذاب من قبل الا بعد بعثنا الرسل ويشهد عليه بعد الاية واذا
اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها فحق عليه العذاب وقوله وكم اهلكنا من القرون من بعد نوح ونفي الخاص
لا يدل على نفي العام ولا شاهد على نفي الاخروي ودعوى الشمول له ممنوع ومنها ان المراد نفي العذاب عما لا تصل
اليه العقول ولم يكن ظاهرا عليه لعذر وبينة الجاهل وقرينة التخصيص لكون المحتاج الى الرسول ما لم يظهر

على العقول ومنها ان ذكر الرسول من قبيل المثال والمراد لا اعذب الا بعد العلم بالامر فالامر لا يدور
مدار القول وحركة اللسان ومن طرق العلم حكم العقل وذكر التخصيص بالرسول واضح كالملائكة والصادر
عن الحكمة معارضة الدليل القطعي وفيه تامل ومنها ان الاية سيقت لرفع العقاب تفضلا بما
يشعر بخلاف المدعى واورد عليه بانه مع ارتفاع العقاب ولو تفضلا لا يبقى وجوب لانه مبني على الاخذ
اللزوم والمدار في الملازمة الثانية على الوجوب الشرعي المستلزم لعقاب تاركه فلا عقاب فلا وجوب
واجيب بمنع ان اللازم للوجوب الشرعي استحقاق العقاب لا وقوعه ولهذا يصح العفو والشفاعة واما
السنة فمنها ما دل على ان التكليف لا يتعلق الا بعد ارسال الرسل ليهلك من هلك عن بينة كقول الصادق
ان الله يحتج على العباد بما اتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم الرسول وانزل عليه الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه الصلوة
والصيام الخبر حيث دل على تفريع الامر والنهي وترتبه على الارسال والانزال واجيب بان ظاهر الاية يدل
عليه وخلاف الظاهر يحتاج الى دليل وليس ولا ايثار كالمعرفة لا ينحصر بارسال الرسل بل الحكم ان الارسال
بعد الايثار والمعرفة والوجوب الشرعي لا ينحصر بالامر حتى يقال ان الامر بعد الارسال لان الحكم ان ورد بالقوة
بالقول فهو امر ظاهر فهذا لنا لا علينا فالارسال فيما علم مؤكد وفيما لم يعلم مرشد وايده الحديث على تمام
الحجة وانقطاع العذر للعباد ويشهد على ما قلنا التعليل بالهلاك عن بينة وفي خبر اخر لعدم اختصاص
البينة بالرسول مع ان التبيين في ذيل الخبر بمثال الصلوة والصيام يشهد ان المراد ما لا يستقل به العقل
فتدبر وتعرف بما ذكرنا الجواب عن مثل الخبر على الله بيان ما يصلح للناس وما يفسدهم وكذا لكن البيان
اعم من اللسان ومنها في الجنان وقريب منه الاية رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله
حجة بعد الرسل احتجاجا وجوابا لان قيام الحجة في قليل من الامر بالعقل لا يستلزم قيامها به في
الدين كله ولا سيما الامور العظام كالصلوة والتسبيح والصيام ومعرفة المعاد والجنة والنار ولولا ارسلنا
لكن لا يقطع المعاذير اذا احتج عليهم بالمعقول من غير انذار وتذكار ولولا فان يعرضه الغفلة والنسيان
ويقول هلا لولا ارسلت الينا رسولا لاتبعناه وكنا كنا غافلين ولا نغفل ومنها ما استدل به صاحب الوافية
مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي في ضميمة دخول غير المنصوص في المباح وقال السيد الصدر الشارح
هذا الخبر اما خبر او انشاء الحكم ما لم يرد فيه نهي وعلى الاول مفاده ان كل شيء لم يرد فيه من الشارع منع لا
يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان عند العقل خطرا والحجة عقلا عن ادراك الجهة المقتضية للاحكام الشرعية
فالغرض اصالة البراءة حتى يصل النهي الى المكلف ويعني يرد النهي لم يرد الحكم ولا يخلو الكلام عن الاشارة
عندنا لما مر ان كل شيء ورد من الله ورسوله حكم محفوظ عند اهل البيت وليست المصلحة في اظهاره

للامة ودعوى انهم اتى دراجميع الاحكام لاصحابهم ولم يصل الينا بعينه بالجزوم فساده بجريان العادة في وصول
ما تعم به البلوى سيما الينا فالاحكام صادرة من الشارع للاخبار والادلة على صدور كل الاحكام لكن مع عدم الوصول
حكم بالقوة فدل الحديث على عدم صحة الحكم بوجوب شئ او حرمته شرعا باعتبار حكم العقل بحسنه او قبحه
وفيه نظر من وجوه لان حاصله استدلال بعموم كل شئ وقد ظهر مما سبق جوابه في الآية والاخبار الدالة على
التخصيص بالادلة القاطعة عقلا والاخبار الساطعة السالفة ولان صدور كل الاحكام من جميع المعصومين
بالنسبة الى آحاد اصحابهم كلا او بعضا لبعض ثم بعض عموما او خصوصا بملاحظة المصالح والاحتياج ليس
ببعيد ثم بعد العهد وكثرة الاختلاف من التقية وعروض الكذب وفقد الحاجة او موت حامليه والفرار
وخلو الديار عنهم او مكان صيرورته ضرورية او تضييع الكتب واخفائها وامثالها توكوا ذكر الاخبار الى
ان صح المعلوم ظنا والمظنون شكا والمشكوك وهما والموهوم نسيا منسيا وهكذا كانت الشرائع الماضية
كلما بعدت المدى ظهرت آثار الفتن وخفيت الاحكام والآثار وصارت الفترة حتى يأتي رسول من بعده
وكثيرا ما هو عام البلوى ورد فيه النصوص بل بلغت حد التواتر ولعروض العوارض من تواطؤ الخمسة البحور وبعد
الخطوس الضرورة الى النظر ثم الى الخلاف ثم الى الوفاق على الخلاف كما يستفاد من مذهب القدماء
وفكر اجماعاتهم وكون الحكم مذهب اهل البيت والفرقة الامامية ومتفرداتهم وفي هذه الازمنة صار الامر
بالعكس وكل محكوم بما علم وكذلك نص الغدير بمحضر سبعين الف رجل ونقله بمائة وخمس وعشرين طريقا
مع ان الواقع خذله الله واعداء خلفه كلا يجد المخالفة انه مع المتصفة والتحلية ما افاده الظن فضلا
عن اليقين وايضا جميع الاحكام ليس مما يعم به البلوى حتى ايصل الينا وايضا الاحكام وصلت الينا لكن
نقطع عقلا بانطباقها لما قطعنا به عقلا للالزمة الثانية ولا منافاة ثم قال طاب ثراه ولما
على التلازم وهو ان يكون الخبر انشاء فمفاده اباحة كل شئ مما لم يرد فيه من الشرع نهي والمراد من الورود
الوصول والتأويل فيه بان كل شئ مباح حتى يرد التخصيص ومن جملته الحكم العقلي بعيد لا يحتاج
يلتزم من هذا الخبر الرخصة في القبيح لان كثيرا مما وصل اليهم ولم يصل الينا كان واجبا او محرما لان هذا
شترك الورود ويجوز كم العمل بالعام قبل ورود المخصص وبما كان فيها والحال ان المطلب بهذا الخبر
وصل اليه احكام كل ما يحكم العقل بحسنه او قبحه وما عجز العقل عن ادراكه الا احكاما قليلة وايضا لا نسلم
قبح الرخصة فيما لم يصل من الشارع الينا حكم نعم لا يحسن الحث والتحريص عليه لانه من قسم الشبهات
انتهى والجواب عنه ان ورود النهي في الحديث اعم من ان يكون بواسطة الشرع او العقل وبالجملة من طرق العلم
ولفظ النهي في الرواية مثال ونكتة التخصيص بالذكر ظاهرة او هو مستعمل فيما يؤدي الى العلم من باب

عموم المجاز والقرينة عقلية والحجة وعلمنا بالعام بعد الاستقصاء في المخصص وعدم وجدانه ويخرج معناه
وتكليفنا بحسب علمنا او للتنافي سد بابه وايضا يختلف الحكم في صورة العلم والجهل والحسن والقبح
من الوجوه والاعتبارات وقبح الرخصة فيما لم يصل من الشارع الينا حكم لكن العقل يقطع بقبحه واضحه
بصريح العقل والحث والتحريص عليه اقبح **حقيقة** في حكم الاشياء قبل ورود الشرع اعلم ان العلماء
اعلم ان العلماء اتفقوا على الرخصة فيما هو ضروري للمتعيش عادة كالتنفس في الهواء وشرب المعطش الماء
ويعبر عنه بالفعل الاضطراري بل لا خلاف في وجوبه لاداء تركه الى قتل النفس القبيح عقلا والمنافي لغرض
الخالق من خلقهم ولم يختلف فيه من اعترف بالحسن والقبيح او تنزل اليه ورفع بالظهر من المرتضى وجوب الحدا
فيه قال في الذريعة اختلف الناس فيما يصح الانتفاع به ولا ضرر على احد فيه فمنهم من ذهب الى الحظر
منهم من ذهب الى انه مباح ومنهم من وقف بين الامرين والمختلف من ذهب الى الحظر فذهب بعضهم الى ان
ما لا يقوم البدن الا به على الاباحة وما عداه على الحظر ومنهم من سوى بين الكل في الحظر ثم قال الخلاف
بين اهل الوقف ومن قطع بالحظر في وجوب الكف عن الاقدام والخلاف بينهما في التعليل فمن قال بالحظر
كف لاعتقاده ان الاقدام القبيح المقطوع به ومن قال بالوقف كف لانه لا يامن من كونه مقدما على
محظور قبيح ثم اختار القول بالاباحة وظاهر الشيخ ره في العدة اطلاق النزاع حيث قال الاشياء
التي ينتفع بها هل هي على الحظر كما عليه كثير من البغداديين وطائفة من العامة وجماعة
من الفقهاء او الاباحة كما عليه اكثر المتكلمين من البصريين وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء
وعليه المرتضى او الوقف كما قاله كثير من الناس وجوز كل من الامرين وانتظار ورود السمع بواحدة منهما
وكان ينصره شيخنا المفيد ره وهو الذي يقوى في نفسي انتهى ولعل المرتضى ره فهم القول بالتعميم من الحظر
كلامهم فيما هو نافع او وجد القول من بعض العامة ولم اراه تخيفه ضعيفة في تضاعيف الاقوال في كل حال
فلشيئا في وفاق العقلاء قم ونسب الخلاف بعض الافاضل الى من جوز تكليف ما لا يطاق وفيه ان المجوز و
ان قال بالجواز لكن لم يقل بالوقوع فلا يكون حاكما بالحرمة مع ان ترك الاكل الضروري فعل اختياري
يطاق الا ان يقال المراد من عدم النفع امتناع العدم او عدم النفع عقلا فيقول بالمنع والمجوز بما لا يطاق
مجوز للقبيح عليه تعالى والتكليف بترك الضروري قبيح وبالجملة القول بالمنع عن الفعل الضروري ان
وجد فهو سد عقلا ونقلا بل وفاق من اهل الحل والعقد واختلفوا فيما لم يكن ضروريا للتعيش على اقوال
اربعة عدم الحكم والاباحة والحظر والتوقف ثم تنازعوا في محل النزاع صريحا وظاهرا فمنهم من عمم صريحا في
الشئ النافع وغيره كما في غاية المأمول ومنهم من اطلق ولم يذكر النفع والضرر ومنهم من خص بالنافع

ومنهم من حصر فيما له نفع ولا ضرر فيه كأكل الفاكهة وشم الرائحة وقال بعض من تأخر بان ما لا نفع فيه
ولا ضرر مباح وفاقا ولذا قيد اكثر العناوين باشتماله على النفع وهو غريب جدا لانه ان كان غير النافع والضار
مستفادا على اباحته وعدم حظره فالنافع غير الضار اولى بعدم الحظر فيه قطعا عقلا او شرعا فالاعتذار
بعدم وجود القول فيه دونه اغرب ثم قال بعض الاجلاء في تحرير المرام ان الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح
بعد التنزل عن مذهبهم والماشاة للمعتزلة ناظر واعظمهم فيما له نفع ولم يكن ضروريا للتعيش وقالوا انه
بعدم ادراك العقل شيئا منه فالحكم له فيه ووافقهم بعض من قال بالحسن والقبح وذهب بعض آخر
الى الحظر وتوقف بعض آخر والاكثر على ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية فالمسلم
عند القائل بالحسن الاحكام الاربعة وليس عندهم شئ مباح متفق عليه اذ الحكم بالاباحة العقلية
موقوف على الحكم باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة فاذا كان النافع مثل اكل الفاكهة من
الخلافيات فالا نفع فيه كتحريك اليد بلا داع اولى بالخلاف فلم يبق مباح مسلم بينهم وفيه نظر لما سيعرف
ان الكلام في مجهول الحال قبل ورود الشرع وليس النزاع في وجود الحكم بالاباحة للعقل ووقوعه
وتعلقه بفرده او عدمه ويدل عليه عناوينهم وادلتهم وذكرهم قبيل الشرع وبيان الثمرة للنزاع كما سيجئ
انشاء الله تعالى وقال شارح الجواد غير الضروري عند المعتزلة قسمان ما يدرك حسنه او قبحه وينقسم
الى الاحكام الخمسة وما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه ومنه ما ينتفع به كشم الورد فاختلفوا في حكمه قبل
ورود الشرع الى آخر ما ذكره وهذه غفلة منه كبعض الافاضل الا ان يقال ان مراده انه ربما يجده شيئا
خاصا يدرك العقل استواء جميع جهات حسنه وقبحه فعله وتركه وهو بعيد محض فرض لا تحققه
ثم وقع لبعض الافاضل الاشياء على قسمين ما لا يمكن التعيش بدونه ويعبر عنه بالفعل الاضطراري كالتنفس
والتغذي وما لا يكون كذلك ويعبر عنه بالفعل الاختياري كاكل الفواكه على سبيل التوسعة واتفقوا على عدم المنع
في الاول سوى من جوز التكليف بما لا يطاق وكذا الحال في الثاني الى آخر ما قال وقد عرفت كلام الذريعة
والعدة وقال في الكشاف قد استدل بقوله خلق لكم على ان الاشياء التي ينتفع بها ولم يجر مجرى
المحظورات خلقت في الاصل مباحة لكل احد وقريب منه ما في الجوامع وقال الصدر الشريف
ان الخالي عن النفع والمشتمل على المضرة خارجان عن محل النزاع كما ان ما علم نفعه وخلوه عن المفسدة
كذلك وقال بعض شراح المختار بعد قوله هذا مما يحكم به العقل على الاستقلال لان النزاع فيما لم يستقل
به العقل فان ما فيه منفعة ولا مفسدة في فعله وتركه هو محل النزاع قطعا والا فلا محل له قطعا فان
الفعل بالنسبة الى المفسدة والمصلحة على صور اربع اما ان يجتمعا فيه او يرتفعا او فيه واحدة دون

اخرى وقد حكم بان الخالي عن النفع والمشتمل على المضرة خارجان وهذا مشتمل صورتي الاجتماع والارتفاع
والاجتماع وصورة انفراد المفسدة عن المنفعة فبقي صورة انفراد المنفعة عن المفسدة بان يكون
فيه منفعة بلا مفسدة فلو كان هذا ايضا خارجا عن النزاع لم يبق للنزاع محل وفيه انه يخرج المجهول
النفع والضرر ومعلوم النفع ومجهول الضرر لان النفع والضرر غير الحسن والقبح فلا يحق هذا الاعتراض
عليه بان النافع غير الضار هو المعنون المسلم كونه متنازعا فيه فكيف يخرج عن النزاع ولو كان النزاع
فهو الضرر المسلم ورد بما يق بان النزاع ان كان فيما يستقل به العقل فالوجه خروج الضروري عن النزاع وان
كان اختياريا اذ لا يعقل من العدلية النزاع في مثله والحكم بحظره او التوقف في شانه لان العقل ما
يدرك حسنه وان كان تصرفا في ملك الغير الا ان يقال ان الاصل في كل فعل وتصرف حتى فيما يستقل
بحسنه العقل كوجوب الاباحة هو الحظر لانه تصرف في ملك الغير الا ما اخرج بالعقل والنقل وهو كما ترى وكذا
خروج ما يستقل به العقل عن النزاع والتوضيح ان المراد من الحكم اما تحسين العقل وتقبيحه او تحسين الشرع
وتقبيحه اباحة وتحريمه وينقسم كل باعتبار العلم بالحكم وعدمه الى ثلثة اقسام كانقسام الشرع
الى حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فهنا حسن بين وقبيح بين وشبهة بينهما فالمجهول نسبه
وباعتبار العلم الضروري والنظري تزيد ستة والمجموع خمسة عشر ولا نزاع فيما علم حسنه او قبحه
بالضرورة او بالنظر وان كان كلام نفي الملازمة وقد تقدم ثبوتها وكذا النزاع بين تحسين الشرع
وتقبيحه وتحريمه والاباحة وقد تقدم ثبوتها ثبوته في
الملازمتين وبقي حال المجهول حاله ولم يحكم العقل عليه بشئ من الاقسام الثلثة والحسن كالقبح قد
يكون باعتبار الذات وقد يكون بالاعتبارات فللسائل ان يسال ان المجهول بما عليه الاشياء في
نفس الامر من الحسن والقبح يكون واحدا من تلك الاعتبارات المؤثرة حسنها او رفع قبحها في الظاهر
فيسوغ للناس تناولها والانتفاع بها حتى يظهر للعقل حكمها الثابت في نفس الامر او يبين الشرع
لذلك فتكون على الاباحة وهذا احد الاقوال في المسئلة او المؤثرة لقبحها فتكون على الحرمة كما في
قول آخر او يتوقف بمعنى عدم العلم بالحكم مع انها لا تخ في نفس الامر عنه او انه لا حكم لها كما اختاره
الاشاعرة وكيف كان هل المراد بالاباحة والحظر هنا الواقعيان حتى لا يجوز في مجهول الحال ان يكون في الواقع
على خلاف الاباحة عند المبيح وعلى هذا فالحظر عند الحاظر او الظاهريان فيجوز كل منهما كونه على خلاف الواقع
ظاهر السيد الاول حيث احتج على الاباحة بحصول النفع وبانتفاء المضرة العاجلة بانتفاء طرق العلم
والظن والآجلة ولا وجب عليه ثم ان يعلم بذلك وهذا الوجه لدلالة الواقعية والاكثر على تجويز ان تكون

المحكوم بالاباحة مخطوا في الواقع وبالعكس بل هم يجوزون هذا فيما ورد في الشريعة بغير القاطع فضلا عن
المجهول وما لم يصل اليه العقول وهو جيد وما قيل انه واقعي بان المجهول الذي هو على هذه الصفة
حكمه الاباحة البتة بمعنى انه ثم في نفس الامر والواقع اباح لنا الاقدام على ما لم يتبين لنا حكمه مما كان فيه
منفعة بلا مضرة ما دام غير مبين لنا حكمه على التفصيل وان كان في نفس الامر على صفة تقتضي الحظر او
الوجوب بحيث لو كشف لنا على التفصيل لمنع او الزم وهكذا عند من قال بالحظر بعكس القائل بالاباحة
فسد بحثه لما مر في المبادي الاحكامية من الادلة العقلية والنقلية على الاجمالي الاخرى عند القول
في الحكم الواقعي والظاهري فارجع اليها وبالجملة الاشياء قبل ورود الشرع بمعنى مع قطع النظر عن الشرع
ومع عدم وصول اليه الحكم الشرعي ان لم يستقل بحكمه العقل فان الحكم سواء علم نفعه وعدم ضرره
او لا يعلم ضرره ونفعه ولا يعلم ضرره ونفعه ولا يعلم ضرره ونحوها مما يستقل به العقل والمراد قولهم
قبل ورود الشرع قبل وصول الشرع اليه لعموم الادلة وشمول الثمرة المترتبة ولان البحث ثمرة دائمة
فيشمل النزاع زمان الفترة وانقطاع الوحي وانقطاع الخلف عن الحجة لبعدها او خفائها او مصلحة
التقية او اغتشاش ما ورد من الاحكام بحسب او ضيق المجال عن درك المنال او غير ذلك ويشهد
على عموم النزاع لما لم يعلم نفعه ولا ضرره كلامهم في تمسك الاصحاب بما واطلاق وشمول كثير من الادلة
لم وتقييد كثير العنوان بالنافع باعتبار ورودهم على الحاصل والحاصل ان لم يكن النزاع عاما فتعم ونستدل
عليه بالاباحة انتهى ونحو الاقوال الاربعة على الاطلاق كما ذكره جماعة بوجب صاحب النعيم للتعميم و
تذكر هذا القسمين من الدليل الخاص للخاص والعام للعام والحاصل حجة القائل بالجواز عقلا ان الاشياء
مخلوقة لاجل فائدة والنفع لا يعود اليه فيعود الينا فيسوغ لنا الانتفاع بها والاستعمال لها والتنفع
الاعتياد ومع اختبار نادر مستهلك مع احتمال الضرر في فعل مثله بعيد نادر جدا بحيث لا يعد
عند العقلاء احتمالا وايضا يحسن من العقلاء التنفس في الهواء اكثر من الحاجة وحمل النائم بعد
الحبوة من غير زيادة بعد من السفاهة وايضا اذا تحقق عدم المفسدة والمضرة في مثل اكل الفواكه
والاكل وينتفع الفاعل فهو حسن بلا ريب جائز عند العقل وبعد والحسن مدار النفع وجودا و
يجب وجود المدلول مع العلة واستدل الخصم القائل بالتحريم بان المحظور اما الجميع ما عدا الضروري او
الكل بحيث لو ترك شيئا مات محظورا او البعض في بعض دون بعض والاول باطل للزوم
الضيق والحرج ولا يرضيه العقل والثالث ترجيح بلا مرجح وتحكم بارد فبقي الثاني فيرجع الى الاباحة
فان قلت مقتضى الادلة ان ثمة العلم بحسن الشيء والكلام فيما لا يعلم حسنه قلت الخارج عن

النزاع

النزاع ما علم حسنه بخصوصه لا ما لم يعلم حاله فيندرج العقل تحت القاعدة الكلية ويحكم فيه بحكمها
ويؤسس له الاساس بعد فرض مجهولية حاله ولذا نظائر في الفقه والاصول وحسن القاعدة
على الشيء المجهول بخصوصه غير حسن نفس الشيء فقد توجه المحرم اعتلالا انه تصرف في ملك
الغير من غير اذنه فهو قبيح كما في الشاهد واجيب بالمنع في صورة النفع للفاعل وعدم الضرر للمالك
كما في الاستظلال على حائط الغير والقياس على الشاهد باطل والفارق ظاهر بين الغيب والشهادة
لعدم تضرر المالك وشهادة الحال في الرضا بمثله فتامل فيه والقول بالتوقف في المقام لابي بكر الصيرفي
وطائفة من الفقهاء والاشعري قائل بعدم الحكم اصلا لعدم الحكم قضاء وايضا بان التوقف مع الدليل
وقف بخلاف التعليل ونفي الحكم بخصوصه لا ينافي حكم العقل عند عدم درك الحكم منه فهذا اشا
اصل على الاجتهاد بعنوان اخر كان الاستصحاب معتبرا حتى يدل دليل والشيء مطلق حتى يرد امر
او نهي ثم هذا كله في حكم العقل على مجهول الحال اما حكم الشرع من حيث تحسينه وتقبيحه او من
الخطاب والتكليف فقد سبق بيانه في الملازمة بين العقل والشرع فالعقل حاكم بحسنه ان كان
الحكم غير القبيح فيرجع الى الاباحة والشرع محسن ومبيح له وان كان المراد الاولية والوجدانية تجانا
عقليا يلحقه الاستصحاب الشرعي كما قيل والحق ان المستحب ما ادركه العقل رجحان تركه على فعله
بخصوصه لا ما اذا جهل حاله مع ان الادلة المذكورة لم تفد اكثر من الحسن بمعنى الجواز فتم فيه حالا
وقال بعض مشايخنا بان الاباحة شرعا لا يلزم تحسين العقل كما ان الحظر شرعا لا يلزم تقبيحه
لانا نقطع بقبح لبس الثياب الخلقة الدسمة المنكرة على الرجل الجليل الكريم في محضر من الناس مع انا
لا نقول بحرمته شرعا نعم اذا ادرك العقل قبح الشيء وحكم بان تركه انهى عنه الحكيم الخبير فقبح كنهب
الاموال وغصب الحقوق حكمنا بالحرمة شرعا ومحل النزاع ما ليس باضطراري ويعم المجهول
وغيره والمراد الاباحة والحظر الشرعيين والقائل بالحرمة ظن ان الحجج القبح العقلي وان لم يقتض
ذلك لكن عدم العلم بالاباحة مع كون التصرف تصرفا في مال الغير يقتضي تحريمه والتوقف متوقف
فالنزاع عام في جميع الصور الا ان المختار في المذهب هنا التفصيل بان يقال ان ادرك قبح
الشيء مثلا على وجه يعلم نهي المكلف عنه فهو حرام وان لم يدرك القبح او يدركه على وجه لا ينافي
المساهلة بفعله فلا ريب في اباحته والسر ان التحريم تكليف ولا يكون بدون البيان ولا يحصل
الا بالعقل كما في القسم الاول ولا بالنقل كما هو المفروض فان قلت العقل حاكم بالحظر لوجود الخوف
قلت العقل لا يرضى باعتماد الشرع على العقل في مثله مع انه يؤدي الى تفويت المنافع انتهى ملخصه

ملخصا كلامه والجواب ان نفي الملازمة بين قبح الشيء وحرمته شرعا مما ثبت من الملازمة ومخالف لحكم
الفقهاء والاعتذار بتوقف حكم العقل بقبح الشيء على ادراك علة التامة واحاطته بجميع المقتضيات
ووجود الاشياء واضحا لا يلزم من مطلق حكمه بالتقبيح تقبيح الشارع وتحريمه فاسد جدا
لان ذلك في بحث وجود الملزوم لا نفي الملازمة والمتضادة لا تتوقف صدقها على صدق طرفيها
مع ان الظاهر نفي الملازمة ان العقل يقطع بقبح ايجاد الفعل وليس المراد من التقبيح الموجب
حتى لا يستلزم التحريم ولا يدل العام على الخاص فان المصطلح عندهم بل المفروض التقبيح بمعنى المرجوح
المحظور عند العقل الذي عنه المعرض للذم في فعله والقبح القطعي بقبح نحو الثياب الخلقة
للجليل ممنوع وان جرى ذلك السواد فهو من العرف والتعارف او لوم من العقل واللوم غير الذم و
ان قوم قطعا بحكم بحرمته شرعا وتزلزل العقل من حيث النظر لضعف قبحه لتفاوت مراتب القبح شدة
وضعفا فالتفصيل الذي قال به خلاف القول بالملازمة المسلمة وهذا من الاعتبارات الاستحسانية
والعرفيات الاستحسانية وخلط اللوم والذم فلا تغفل والحاصل ان النزاع في الحكم الشرعي
فان الثمرة العظمى تاسيس قاعدة واحكام ضابطة يرجع اليها المكلفون في حكم ما لم يصل اليه من الشرع بيان
او وصل ولم يتم برهانه وهي ان الاصل في الاشياء الاباحة مطلقها ثم شاع وذاع وشهد عليه اجلاء الاهل
في الاحكام وظاهر القول بالاباحة والحظر وتصريح جماعة عليه واقامة اكثر الادلة اليه وما قيل ان النزاع في
الحكم العقلي فقط تسليم الظهور ولواذا ربما ببعض التوطئة والتمهيد للحكم الشرعي ويفهم الحكم الشرعي بالملازمة
وصرح بما ذكرناه للمهدي بعد المهدي عليه سلام الله العلي السيد الاستاد نور ضريحه السني ثم القول
بالاباحة بين الاقوال كما هو مختار الاكثر والدليل عليه انها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة
والآجلة والاذن من الله سبحانه في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من المانع هو التضرر و
هو منتف قطعا كالاستظلال بحائط الغير والاستضاءة بنوره والتسخن من بعيد بناره حيث
لا يوجب ما ذكر ضررا على احد فيكون حسنا يجب ان للفاعل القادر ان يفعله ولا يستحق
عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلم كالشاهد وجودها في بعضها بعد
كشف الشرع لحرمة الغذاء وما يسكر من الفقاع لا يوجب تزلزلا في ادراك العقل لان هذا احتمال
بحت لا امارة عليه ولا منشأ له الا ما اخذه قبل ورود الشرع ومثله لا يعتد به عقلا او شرعا
كما ان العقلاء يذمون من تحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم جدا ويحملون تجويز المضرة
على ظنون احكام الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايضا

وهو

وهو يجر الى التكليف المحال مع ان المانع هنا لم يتمسك الا بالتصرف في مال الغير وقبحه على الاستغراق ممنوع
لعدم معلوميته عقلا ولا اتفاقا ولا كلية مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج فان
قلت الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض انه مما لا يدرك العقل حسنه وقبحه مما عدا محل النزاع
في غير ما يستقل به العقل قلت فرق بين ادراك الحسن للشيء من حيث هو وبين ما كان مجهولا حاله
شك من العقل والنقل وحصول التحير في امره ثم الرجوع الى العقل في حكم مثل هذا الشيء هل له حكم
وان كان فاي حكم ولا بدع فيه ولها نظائر في الفقه كما اذا شك في طهارته ونجاسته ومطلقه ومضافه و
حلاله وحرامه مما لا نص فيه من الشرع وفي الاصول كما فيما اذا توقف وتعارض الادلة وكما انا انسد
باب العلم في الحكم وغير ذلك ولعل هذا مراد من قال في الجواب ان العقل لا يدرك حسنها بالنظر الى
خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ومراد من قال ان العقل لا يدرك
حسنها استدلالا ومجردة عن ملاحظة شيء آخر فلا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل
او هما يرجعان الى ما قلناه وان بقيا على حالهما وحملا على غير ما ذكرناه فلينا مثل فيهما واورد
عليهما بان ثمة الورود منفعة ماذون فيه وكلما هو كذلك فهو حسن لا حرج في فعله ولا ذم فعلم
حسنه بخصوصه فخرج عن مورد النزاع ولم يتخصص مدركات العقل في الضروريات والسر ما تقدم
من ثبوت بين مدركات العقل بالنظر المقطوع به كالضرورة فلا مجال لهذا التفصيل وربما اجيب
بان النزاع مما لا يدرك لنا العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام
فيفتقر ثمة الورود الاضم لا انت فيه فلا فرق بين النفع الخاص والعام ويتوجه على الايراد والجواب
كالجواب وجوه من النظر والتحقيق ما قلناه فان قلت ليس الحكم باعتبار الجهالة بالاباحة باعتبار
انه نافع ماذون فيه والحظر باعتبار انه تصرف في غير ماذون فيه قلت عدم الحصا والدليل به لا
فما مبدأ العقل والترك في المتناقضات والفعل للفعل في المتضادات والجواز لا مرد له يتجاذب الحال
من الحاكم والمحكوم دليل قوي عقلي عند الاكثر وبه الحكم من الخصوم دليل غير محموم وثانيا بما قيل
ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فربما يتبدل الحكم بظهور خلافه
كما ان الحكم الشارع بخلافه فيعلم ان الحكم السابق لكونه مجهول الحال وليس لظهور الخطأ ما به
نظائر في العقليات والنقليات بل يعلم بعد ظهور خلافه من الشارع ان الاول حق محكوم به
بلا اولا تجوز عدم انطباقه للواقع لما عند الشارع لكن لا بد لا من حكم الاباحة مثلا كالمجتهد بالنسبة
الى الدليل الظني فلا اشياء قبل العلم بحكم التفصيل الخاص به حقيقة وعند جهالته لذلك حكم عقلي مستقل

وان لم يكن العقل مستقلا بادراك الحكم بنفسه وبتمامه بل يحتمل وقتضى دليل الاباحة والحظر على ما ذكره
الاكثر من الطرفين الظن ولم يفد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان ولا دليل
على كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في
مال الغير مانعا وان امكن لكن عدم مضرة ومفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما بقيتنا
اليوم اعنى بعد ثبوت الشرع وبعث النبي صلى الله عليه وآله ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ
المفروض ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى الشارع عنه فيكشف
عن قبح واقعي ويحتمل كون ما لم يقف على نهي منه فيه كذلك وعدمه مظنون لا مقطوع فالاعتماد
اذا اما بالاستصحاب للاباحة السابقة على البعث او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او
بالظن بملاحظة انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وبالجملة فالحكم بالاباحة في مثل ذلك
في امثال زماننا من الظنيات فكيف يقال بانه مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب
العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته من هذه الجهة يصير من جملة ما
يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان ما يقال ان الكلام في هذا القسم من الدليل العقلي قليل الجدوى
لعدم انفكاك ما استقل به العقل من الدليل الشرعي عليه كما لا يخفى في قبح الظلم وحسن العدل
وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات المسئلة وای فائدة اعظم منه ولا ريب
ان المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا الظن والتمسك
به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره
ايضا من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واحراز ما ذكر بحجية ظن المجتهد فيما عدا الادلة
الشرعية من الآيات والاخبار في اصل الاستصحاب وغيره كما هو في مواضعه ولكن اثبات حجية
ظن المجتهد لا دخل له في الدليل الشرعي الذي هو مناط الاستفادة الاحكام الفرعية وهو الموضوع
لعلم الاصول والمرجع في استنباط مسائل الفقه بل هو يشبه المسائل الكلامية كما ستعرف في
بحث الاجتهاد والتقليد ويمكن ان يقال ان ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة
اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة القطعية واذا حصل الظن بالضرر في فعل فيلزم
فيلزم اتباعه لوجوب الدفع في الضرر المظنون وفيه من الكلام ما قدمناه في بحث السنة سؤالا وجوابا
ونقضا وابراما وتحقيقا والتحقيق ان الدليل القطعي قائم في مثل هذا الاصل الا ما علم من الوقوع
في الامور المتناقضة والمتضادة ومن فساد بقاء النوع اذا حظر كليا والوقوع في العسر والحرج و

الاضطرار

النوع

والاضطرار اذا اتفق وقد رالحاجة مع تضييع الاعتبار والاختبار وسد باب معرفة الصانع في صفاته
وافعاله وعدم حصول التكميل وحسن التخلق والعشرة وباب معرفة الصنع بل العبودية والتعيش
كما لا يخفى على البصير فضلا عن التدبر ومن هنا لم ينكره العقلاء في الاعصار حتى القائل بالحظر وان
ارتكبا حد تعلق من السفهاء والبلهاء وفي نظر العقلاء والله العالم بحجة من قال بالحظر اولا انه
تصرف في مال الغير بغير اذنه وهو قبيح محظور والجواب ما تقدم بانه ماذون بالدليل وقبح كل تصرف
كابتلاع الفاعل ولا يضر المالك بما انا كان المالك جوادا مخلوق ماله لاجل غيره والغير من ماله مع افضاء
الامر الى تلف النفوس والعقول والابدان وتضييع ما خلق لاجل العبادة والعرفان فان قلت
الاصل في كل شيء الحظر ولنا القاطع فيما افضى الى الهلاك على الجواز وبقدره بقدر الضرورة ويبقى
الباقي على المنع لان الشرع اجازه ثم ان الاباحة المطلقة شرعية لا عقلية قلت لا كلام على قدر الحاجة
غير وجه منفي عقلا بل يمتنع عادة جنسا او مطلقا وان جاز بالنسبة الى كل فرد على حدة مع انجراره
الى ارتكاب ارتفاع النقيضين او اجتماع المتضادين بالنسبة الى الامور المتناقضة والمتضادة
كالنوم واليقظة والقيام والقعود والحركة والسكون وثانيا انه لا يجوز الاقدام على المجهول ما دام
مجهولا وان كان في الواقع على صفة تقتضي الجواز والوجوب بحيث لو كلفنا به على التفصيل لالزم
او اوجبه ولا مانع من كون الشيء مباحا من حيث كونه مجهولا محظورا من جهة اخرى بل يمكن كون
الاول واقعيا فان العقل يجوزه والشرع يجيزه كما في وطي الاجنبية باعتقاد الزوجية وان كان
قبيحا عند معرفتها وفي الواقع واختلاف الجهة مؤثرة والجواب ان نزول المطمئنا في صدره وتحقق
لعدم دليل على الحظر عند كونه مجهولا فان الجاهل بالضرر من جميع الوجوه مأمون معذور
عقلا ونقلا وان كان الفعل في الواقع مشتملا على جهة مقتضية للحظر كما قرر مع ان تركه معارض
باشتماله على الجهة المقتضية للوجوب في الواقع فلا باس في ترك الضد فلا يتم ما استدل به في العدة
للوقف بانه قد ثبت في العقول ان الاقدام على ما لا يؤمن من المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على
ما يعلم قبحه ولا وجوب على الله اعلامه بجواز اشتماله على مفسدة فلا يامن المكلف الضرر في ارتكابه
فان قلت المفسدة في الاعلام بجميع المكلف الى يوم مستبعد قلت لا استبعاد لا بوثوق وبما يقال
بان مثل هذا محال عادة فان كون جميع الافعال النافعة محظورا ممنوعا عن اعلامه بالنسبة الى كل
مكلف في كل عصر ومصر بل محال في ترك الاعلام بل يميل اليه الطباع ويهش اليه النفوس لسهولة
العمل وظهور النفع من حيث حصول المعرفة منه والعبودية فيه والاعتبار والاختبار وتحصيل

الاخلاق والتكميل وبقاء النوع على عيش وتعيش بل ان كان مفسدة تضمحل في جنب تلك المصلحة
العظمى كما في ضرب اليتيم للتعليم وايضا ان امكن استغناء العباد عن الاعلام بجاز ان يستغنوا عن
عن النبي صلى الله عليه وآله والامام عليه السلام وهو قبيح جدا **حقيقة** في الاباحة الشرعية واصل الاباحة على طبق القاعدة
الكلية المطردة الشرعية والضابطة السديدة المرعية حتى يظهر خلافه من الادلة الشرعية ولما
تظهر هذه القاعدة من الدليل الشرعي حيث اباحة شرعية سواء ثبت من العقل فيعتمد كل الاعتماد
او بجمع القطع والظن المعتبر الا ما ثبت بالعقل فينحصر بالنقل فالمرجع عند تحصيل الحكم باباحة الشيء
حتى يقوم الدليل على الحظر وقال جماعة بعدم الخلاف فيه او لعل الوقف في الصدر الاول الا ان المحدث
صاحب الفوائد المدنية فظهر منه شكوك فتبعه شرذمة توقفوا عليه او توقفوا فيه وهو
يخالف طريقة المسلمين ومنهج المليين ويقطع كل ذي مسكة بالعلم بانه من لدن هبط آدم لم
يؤخذ على احد الاستيذان من صاحب شريعة ولا حظر عنه في حركاتهم وسكناتهم وانحاء الاكل والشرب
والقيام والقعود والنوم والمشي والركوب والمحاورات والصناعات وسائر الاعمال بل هم على ما يشاؤن
فعلا وتركا الا ان يرد النهي الا ترى ان النبي صلى الله عليه وآله اذا بعث نادى منا دان لا يتصرف احد في الكون حتى يستاذن
او اعلمهم انهم على ما تشاؤن كما كانوا من قبل ان يرد عليهم نهي من قبله اولا او لا ولا ما تركهم على ما هم
عليه فاذا اوحى اليه شيء نهى اعلمهم به والاول باطل بالضرورة والثاني خلاف الظاهر ومخيرها
جرى به العادة مع انه راجع الى اصل الاباحة فتعين الثالث وهو المطلوب ويدل على اصل الاباحة العقل
كما مر والاجماع كما تقرر والكتاب والسنة اما الكتاب فآي كثيرة منها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض
جميعا حيث امتن على الناس بان خلق لمنافعهم جميع ما في الارض ولو لم تكن على الاباحة لم يحسن
الامتنان فانه لا امتنان في حظر ما هو مكان حاجة فيه وتميل اليه طباعهم فتتوق اليه نفوسهم
بل كان ذلك بالابتلاء اشبه واعترض عليه بان الترتيب يتم بامور كون اللام للاختصاص وما
للعموم وعموم الانتفاع والجميع ممنوع وان سلم الاولان تمنع الثالث لاحتمال كون الانتفاع انما هو بالتفكر
والاعتبار والنظر وامثالها وبالجملة الكل مخلوق للانتفاع ولكن بطرق والتصرف في كل شيء بكل وجه
ممنوع ولذا يصلح بعض للاكل وبعض للشرب وبعض للشم واجيب بان اللام للتمليك او الاختصاص
او الانتفاع وكل منها يثبت المطلوب والمعاني الاخر للام مجازية مع ان الانتفاع منساق منه عند الجميع و
لفظ ما للعموم كما تقرر في بحثه وان لم يكن للعموم ففي مقام الامتنان العموم جدا ولو لم يعم الجميع امر
الانتفاع لم ينتفعوا لما لم يبين وجه الانتفاع بنظر بحسن الامتنان بالكل مع ان تخصيصه الاختصاص من غرض

امر

حسنه

امر مما اختص بحال الهم كما ان النبي اشترت هذا او على ما ترك ولا ينافي ذلك ما ورد ان الخلق للاعتبار وما ورد
في جعل الارض مهادا والجبال اوتادا والشمس سراجا والقمر نورا والنجوم لتعلموا عدد السنين و
الحساب وانزال المياه من السماء لاحياء الاموات وخلق الحيوان ملتفة بالاغصان وانبات
النبات لهم ولانعامهم وخلق الانعام للركوب وتسخير الفلك لحمل الاثقال واستخراج الالبان واتخاذ الزينة
لان المفهوم الخاص التام لا ينافي المعنى العام ونطق بما قلناه التفاسير المعتبرة كالمجمع والجوامع والكشاف و
المعالم في الجوامع اي لاجلكم ولانتفاعكم به في دنياكم بان تمتعوا في دينكم بان تنتفعوا بفنون المطاعم والمراكب
والمناكح والمناظر والبهجة في دينكم بان تنظروا فيه وما يتضمنه من عجائب الصنع الدالة على الصانع القادر
الحكيم وفي هذا دلالة على ان الاصل في الاشياء الاباحة الا ما منع الشرع وقريب منه الكشاف وزاد
المنافع الدينية والتذكرة بالآخرة وثوابها وعقابها لاشتمالها على اسباب الانس واللذة واسباب
والمشقة ومنها قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون فانه لو لم تكن الاشياء
على الاباحة بل كانت على الحظر او جاز ان يكون عليه لم يكن ضلال من ضل بعد بيان ما يتقى ويجتنب ثم ما
ومنها قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ثم بعد ان اباح لهم الطيبات بقوله
كلوا من الطيبات ما رزقناكم اراد ان يبين المحرمات ليظهر عموم الاباحة وتتم الامتنان وكفى بالحصر دليلا
على الدعوى والحصر بالاصالة انما هو ما ذكر في الكتاب ثم عاف النبي صلى الله عليه وآله اشياء جرت بها السنة وليس هذا من
التخصيص بل من التتميم وان كان لا ينافي التتميم ومنها قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما
اهل لغير الله به الآية الى ان قال وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم حيث
فصل المحرم والذم يوذن بان التحريم لا بد له من التنصيص حيث انكر عليهم الاعراض عما لم ينص على تحريمه فلو كان
الاصل لا لاباحة لم يتوجه الانكار وههنا آيات اخر دالة على اباحة كل شيء كقوله تعالى كلوا مما في الارض
حلالا طيبا في مقام الامتنان والضرورة قائمة على استواء المكلفين فيعمهم حكم الخطاب وان
اختص اصله بالمشافهة والتبعيض متعلق بكل نوع نوع كما هو مقتضى العادة وقضية الامتنان
شاهدة عليه وكقوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا او نحو ذلك ويضعفه
عدم القول بالفصل بل يدل على عموم الاباحة وشمولها للاشياء ووضع حجية القرآن عن الخصم فاسد جدا
لما تقرر في بحث حجية الكتاب من البراهين العقلية والنقلية كالاجماع والتقرير والامر والتحريض
على العمل وحديث الثقلين واخبار العرض ولصحة الاستدلال والحث عليه واحاديث العمل به
وكونه حجة مع وثوقا وشفاء وغير ذلك واما السنة ففي متكاثرة جدا كالخبر المشهور كل شيء مطلق

حتى يرد فيه النهي وفي امالي الشيخ عن الصادق ع الاشياء مطلقة ما لم يرد عليك امر او نهي وفي العوالي
عنه ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص وهي ناصة في اصل هذا الاصل وتخصيصها بالخطابات الشرعية
حتى يكون المعنى كل خطاب على ظاهره من العموم والاطلاق حتى يرد المخصص او المقيد وبما قبل الكمال الشريعة
او بمن لم تبلغه احاديث النهي عن الشبهات والامر بالاحتياط او بما يحتمل الوجوب والاباحة
دون التحريم او بما يعم به البلوى او بما رفعت الشبهة فيه في موضوع الحكم دون نفس الحكم كما هو
شنع الاخبارية تحكم صرف واعراض عن الظاهر وتاويل من غير دليل ومخالف لاهل العلماء وعلمهم وفتويهم
وكالخبر المنتشر الناس في سعة ما لم يعلموا وقوله من عمل بما علم كفى ما لم يعلم والنساء في سعة
لا يطالب بما وراء ذلك والنبوي المعتبر المتواتر وضع عن امتي تسعة ما لا يعلمون ولا يرد بالوضع
نفي الحقيقة الثبوتية فلك فهم فيراد عدم المؤاخذة لا انتفاء قدر واقربه يستخرج ما قصد ولا استحالة
عقلا و نقلا وبقي الباقي وقريب منه قوله ع ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم
وفيه وجوه اخر كوضع الامر الغامض نحو اسرار القدر وقوله ع كل شيء فيه حرام وحلال فهو حلال
لك ابدا حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وهو نص في اشتباه الحكم بوجهين واشتباه الموضوع بوجه
والعموم بوجه اعم وقريب منه الخبر كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام فتدعه الخبر وغير ذلك من الاخبار
وسيرة الائمة جارية عليه وطريقة الرسل مستقيمة مر والتكليف العادي منحصر فيه والتبليغ
عموما بل خصوصه وعموم متعلقه ويظهر وعليه التكليف حاصل منه بل التفتيش لانه لا يمكن
لنفي ولا مجال للتوقف في مثله الا لمن توقف في مثله شابه الشيخ الطالع وفي الاكثر مثال في الحرير
الاخبارية فالعجب كل العجب من مثله والعجب من ذلك من ذهب الى التحريم ظاهرا وكان المحرم
الظاهرية وفسر قوله بان الاعم ما هو عليه في نفس الامر من تحريم او اباحة ولكن نهينا عن
الاقدام عليه حتى يظهر حكمه عن الشرع محتجا بامور منها ما ورد في المنع عما لا يعلم كصحيحة عبد
الرحمن اياك وخصلتين فيهما هلك من هلك اياك ان تفتي الناس برايك واياك ان تدين
الله بما لا تعلم ومنها ما ورد في النهي عن ارتكاب الشبهة كصحيحة جميل الوقوف عند الشبهة
خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه وما
خالف كتاب الله فدعوه وفي المقبولة المروية في المحاسن وتفسير العياشي وغيرهما حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم وما ورد في الاحتياط كالنبوي المروي في الفريقين دع ما يريبك

الى ما لا يريبك والعلوي في الامالي ومجالس المفيد يا كميل اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وعن الصادق ع
خذ الاحتياط في جميع امورك ما تجد اليه سبيلا رواه الشهيد قدس سره وفي العوالي
فيما ورد الحديثان المتعارضان قال خذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط وغير
ذلك وهذه الاخبار وان اختلفت مواردها لكنها متفقة في المنع عن الاقدام على ما اشتبه امره
ولم يعرف حكمه ولم يخف عليه لعدم معلومية حكمه الواقعي حتى عد جماعة منهم مفهوم الخطاب وحكم
الاستصحاب وابواب الملازمات وظاهر الكتاب وقصروا القداح على التخيير المتكافئين مما ورد
في الاخبار من التخيير او التوسعة او نحوهما والجواب عن ذلك اجمالا ما تقدم من الادلة العقلية و
النقلية في ان ما لم يرد فيه شيء فهو على الاباحة وان جاز ان يكون في نفس الامر على خلاف ذلك فلا يكون
فلا يغير علم ولا يبقى فيه اشتباه ولا حاجة الى الاحتياط ولم يتوقف فلا يعمل بهذه الاخبار الدالة على
التوقف والوقوف في الاخبار الحمل بالاحاديث الصحيحة المستفيضة والايات والروايات
المتشابهة او منع الراي والقياس والاستحسان بشهادة جل من الاخبار الكاشفة ولا يحتاج
محامل ضعيفة من الحمل على الاستحباب او التخصيص بالمعاملات دون العبادات او بما يمكن الوقوف
فيه والكل ضعيف والطرح خير من نحو هذا الحمل والله العالم والجواب عنها تفصيلا ان الخبر الاول
يتعلق بالعامة العاملين بالراي والتخمين والتخييل وما يستحسن في العرف والعادة والملائمة
والمناسبة ومقايسة الاشباه والنظائر وعلى المتدينين انهم علم من الائمة الضلال واهل البدع و
الاضداد السالكة انوا عليه من الاراء المختلفة والاهواء المنتشرة لكل احد قائد عسوف وفي كل بلد
علم ضلالة وليس قاعلى باطله اهل الاديان والملل كل غل وما عليه قطع العقل وتراكم النقل كما نقل بعضه
واما الخبر الثاني فنقول الشبهة تكون على اقسام احدها ما يقع في الاعتقادات والاصول كالشك
في وجود الصانع ووحدته واوصافه الكمالية وتنزهه عن النقائص وارساله الكتب وارسال الرسل
وبحالاته ونحو ذلك من العقائد ومثل هذه لا يجب الوقوف عندها عقلا لكل العقلاء ونقلا لكل
الانبياء ويجب بذل الجهد في ازالتها والانتقال عنها الى روح اليقين من الشك والوقوف يفضي
الى الكفر والجحود والشرك والضلال ولذا قال من شك او ظن فاقام فقد حبط عمله ونحو ما ورد
على القاصرين من اهل الدين من خطرات تدقيق مسالكها وواردات تخفى وجوهها ومداركها كشبه
كيفية الصفات وحقيقة امر القدر وسر القضاء وحكمة خلق اهل الايذاء والشر وما خطاء الاولياء
وما شاء الانبياء والتنزه عن الاشرار واستدراج الاغنياء وتعب المساكين وامهال العاصين و

والشياطين واعداء السلاطين ولقاء لمن امر الدين وامثال ذلك وهي يجب على القاصرين التسليم ودفع
ما اشكل عليهم الى ائمة العلم كما قال ع ان الشيطان اغراهم بالشبهة ولبس عليهم امر دينهم وارادوا الهدى
من تلقاء انفسهم فقالوا لم ومتى وكيف وكان الواجب الوقوف عند التحير والرد الى عالمه ومستنبط
الحديث ومثله متشابهات الكتاب والسنة وبطون القرآن وسر سلوك الائمة وعشرتهم مع الامة
الجور وفقهاء الضلال ونحوهم وثانيها ما يقع في موضوع الاحكام كالاشتباه المحرم بالمذكى او
بميتة مع العلم بان المذكى حلال والميتة حرام والاشتباه في صوت خاص بانه غناء مع العلم بحرمة
الغناء ومثل المال حرام او حلال وهذه المرأة حليلة او اجنبية فان كان الشكوك غير محصورة
فلا شك ولا خلاف في اباحته وعدم الاجتناب لعسر والحرج وخطره وان كان محصورا فالمختار حكم
الاستقراء وشهادة العقل الا ما ثبت في الشرع اباحته وثالثها ما يقع في الحكم الشرعي وهو على وجوه
الاول ما تعارضت فيه النصوص الدالة على الاباحة والمنع وقد ورد عن اهل العصمة علاجه
من التخيير او التوسعة او التسليم او الترجيح بالاعدل او العرض او بالاشهر او خلاف العامة
ولكل مذهب والتحقيق في بحث التعادل والترجيح والثاني ما لا نص فيه مثل حرمة عصير التمر وحليته و
هو مورد الكلام في المقام وقد عرفت قيام الادلة على اباحته ظاهرا وان احتمل كلا الامرين واقعا
مع ان اسم الشبهة لا يطلق على مثله بنفسه لعدم تعارض الجهتين فيه والمجهول الذي ورد حكمه
عقلا ونقلا لا يسمى عند هذه الحالة شبهة بلا شبهة على ان ما جاء في الشبهة غير ظاهر في المنع خروج
مخرج الارشاد والنصح كما يرشد اليه قوله ع لا ورع كالوقوف عند الشبهة وقوله ع اورع الناس من
وقف عند الشبهة وقوله ع في الشبهات ومن اتقى قربا تحمى يا رعى فيه ان يوقعه في الحمى وفي
الخبر المعتبر في حلالها حساب وفي حرامها عقاب وفي الشبهات عتاب مع ان مثل الخبر وارد في نوعي
الحكم والخصم لا يقول به مطلقا واما الخبر الثالث فان الاحتياط في مقام يخاف الوقوع في المحذور دون
ما وقع النفي واستقر الوثوق وحكم العقل بجوازه وجرأته ومثل هذه الاخبار مواردها خاصة بشهادة
مواردها ومصادرها بل يقتضيه مداليلها ومصادر يقتضيها فتدبر ولئن كان شاملا
للمرام فالدال على الاباحة مقطوع به عقلا معمول به نقلا واكثر عددا واصح سندا واوضح مفهوما
واصرح منطوقا وهو من الكتاب والسنة واستصحاب الحالة السابقة ومناسب للملة السمحة
ومطابق للاصول والاعتبار وملائم لنفي الحرج والضرر والاضرار ولعمومات الاخبار ومحكي الاجماع
والمجمع عليه والمشهور بين الاخبار وطريقة السواد الاعظم في الاعصار والامصار وسبيل المؤمنين

وطريقة اهل الاسلام في الدنيا بل هو ضابطة كلية واردة لا مورودة وعند المحافظة فرضنا الاجماع المحصل
والسيرة الجارية في الملل وعمل جميع النحل حاكم برجحان ما دل على الحل فلا تغفل ولا يقبح العقاب اذا لم
يصل الى المكلف الحكم حكم لعدم البيان عقلا ولا نقلا ومجرد احتمال الوجود بعد عدم الوجدان بالسبر
والتتبع العادي لا يرفع قبح العقاب مع ان احتمال الضرر كما هو قائم على الفعل قائم على الترك والمراد
من قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وصول الحكم لا مجرد البعث بحكم العقل بل العرف بل الشرع
كما في الاخبار الكاشفة عن دلالته على ان الحكم واصل الينا نحو ما كما عرفت والله الهادي **حقيقة** في
اصل البراءة واعلم ان اصالة النفي على اقسام منها اصل الاباحة وهو ما اذا تعلق السؤال والبحث في
ترك الشيء ودار الامر بين جواز فعله والحظر فيه يتمسك القائل بالاباحة باصلها اعني النهج الكاعدة
المطردة الدالة عليها الادلة العقلية والنقلية حتى يثبت خلافه فالمعنى القاعدة المقررة وذلك
او الدليل الكلي المقرر وذلك او الراجح عقلا ونقلا كذلك والاول اجود حكما والثاني لفظا ومقاما
ومنها اصل البراءة مخصوصا اذا تعلق البحث في التكليف بفعل شيء كالوجوب او الندب او الكراهة
على وجه ومنها اصل العدم وهو فيما اذا تعلق الكلام في الامر الوضعي وشبهه كسببية شيء او شرطيته
او مانعيته او في موضوع الحكم كالتزكية والبلوغ والموت ونحوها وقد يجري اصل العدم في جميع
المواضع بالمعنى الاعم الشامل للامور التكليفية والوضعية والموضوعية ولا مشاحة فيه وقد تقدم
الكلام في اصل الاباحة اما اصل البراءة فالاضافة بيانية اي الاصل الذي هو براءة الذمة او لامية
اي القاعدة المقررة لبراءة الذمة والملابسة كافية فضلا عن الاختصاص ومعنى الاصل ههنا
كالاصالة في الاباحة من القاعدة او الدليل او الرجحان على بعد واصل البراءة غير استصحاب العدم
مفهوما ومصداقا ومورد او قولا ودليلا فان براءة الذمة من التكليف حتى يثبت خلافه غير الحكم
ببقاء ما ظن بقاؤه واحتمل زواله وبين مورد الاستصحاب واصل البراءة عموم من وجه الا ان
موردهما واحد غالبا والعمل بالبراءة اتفاقي والاستصحاب في الجملة خلافي وقيل بالعكس ودليل
البراءة قطع العقل وعموم النقل مثل كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص والاستصحاب ظن العقل وعموم
لا تنقض اليقين الا باليقين مثله وايضا الاستصحاب بالادلة لا اصل البراءة والدليل غير المدلول ولهم استصحاب
النفي واستصحاب حال الفعل غير اصل البراءة في مصطلحهم ولا مشاحة فيتبع نعم ان لاحظ العدم
الاصلي والبراءة القديمة ويحكم ببقائه كان استصحابا لكن لا يختلج ببال الذمة الى ملاحظة الامر
الاولى فانه يمكن ان يقال الذمة بريئة من التكليف للادلة الا بقاعدة المقررة اثر على الله

البيان وعلى الناس الاتيان للكتاب والناس والعقل والواجب فيما لا يعلم وجوبه بعد التتبع والتفتيش في دليله
مع عدم وجدانه هو البرائة ومقتضى الدليل ذلك ايضا فيجتمع الاصل احد الثلثة من القاعدة والقاعدة
الدليل والواجب امضى محاورة ودليلا والثاني منا سببه الجمع الاعم للاصل والثالث لا يخرج عن حد مفهومها
واستعمالا واعتبارا وان كان حقا ومعنى ان اصل البرائة عند عدم الدليل دليل على العدم فتدبر و
بالجملة المخالف في اعتبار اصل البرائة ونفي الوجوب والاستحباب حتى الظهر خلافه وصرح بنفي الخلاف
فيه الاصوليون والاخباريون وربما نسب الى بعض الاخباريين وجوب الاحتياط وهو فاسد
جدا والدليل على اعتبار اصل البرائة ما تقدم في اصل الاباحة عقلا ونقلا باضافة ادلة اخرى لا باس
بذكرها مذكورها اجمالا مثل قوله تع وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فان المفهوم منه حتى يبلغهم
الحكم ببعث الرسول وظاهر قوله تع ليهلك من هلك عن بينة وقوله تع لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الا ما اتيها وقوله تع وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وغير ذلك من الايات
الدالة على ان لا مواخذة الا بعد البيان ومثل الاخبار المتكاثرة كقوله ص رفع عن امتي ما لا يعلمون وما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فليس عليه شيء وقوله ع الناس في
سعة ما لم يعلموا وقوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما في الفقيه وحتى يرد فيه امر او نهي كما رواه الشيخ
وقولهم ان الله احتج على الناس بما عرفهم واتاهم وقوله ع في تفسير قوله تع حتى يبين لهم ما يتقون
حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه وقوله ع على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف
الله نفسا الا ما اتيها وفي الخبر من لم يعرف شيئا هل عليه شيء قال لا وغير ذلك من الاخبار الدالة على
عدم التكليف والمواخذة الا بعد العلم والاجماع عليه مستفيض كما حكي عن الصدوق والمحقق والعلامة
وصاحب المعالم ومحرر العاملي وصاحب الحدائق وغيرهم بل محصل من التدبر ما لوا الشيخ المفيد والكليني و
الشيخ توقفهم بالقياس الى حكم العقل دون الشرع ومدركه الاجماع عمل الصحابة والتابعين والاصحاب
والرواة والمحدثين والمجتهدين والاخباريين بل جميع اهل الدين بتقرير الائمة الطاهرين بل جميع العقلاء و
اديانهم للمسلمين في حركاتهم وسكناتهم في اعضائهم وسمعهم وبصرهم وشمهم وذوقهم واكلهم
وشربهم ولبسهم وجلوسهم ومشيهم كان على الرخصة والجواز والاطلاق والتوسعة والتخيير
والارسال بل في جميع الملل والاديان كذلك وما كان نبي ولا وصي يحرم جميع الامور او يوجبها جميعا ود مثه
رخصة واباحة بل كان هذا حرجا وضيقا وعسرا بل هو ما لا يطاق عادة ولا يعد ان يقال ضرورة
الاديان قاضية بذلك واكثر الادلة السابقة تدل على اصل العدم فلا يختص الاحكام بل يعم سائر

الممكنات والحجة على اعتباره ايضا استصحاب العدم السابق المقطوع به في كل حادث وانه كلما شك
في حدوثه الراجح العدم ووقوع اصل البرائة في الوجوب والاستحباب واصل الاباحة في الحظر والكراهة
مع رجوع نظام الوضع والتقرير في السببية والشرطية والمانعية وغيرها من الوضعية الى التكليفية
يوجب شمول اصل العدم للجميع فلا تغفل **تبصرة** قد شرط صاحب وجماعة من الاصحاب
في التعلق باصل العدم اصل برائة كان او غيره شرائط احدها عدم الافضاء الى اثبات حكم لتلازم
لزوم الحكم بلا دليل لان مبنى اعتبار الاصل لزوم تكليف الغافل لولم نعتبره وهو قبيح فيتقدر بقدره
ولا يتجاوز عن مورده فلا يستدل به الا على النفي فلا يجري في احد الاناءين المشتبهين باصالة
عدم وجوب الاجتناب لاستلزامه وجوب اجتناب الاخر وبما يوفق بان اصل العدم لا يصلح
لاثبات الاحكام ابتداء وانما يعقل ثبوت ما به تبعا كما تنفي باصل العدم عروض النجاسة لما علم طهارته
فيتبعه احكام الطاهر كوجوب الستر بالثوب والطهارة بالماء وحرمة اتلافهما وجواز شربه
وكذا اذا انتفيت به عروض الطهارة لما علم نجاسته في ابتاع احكامه وفي نفي الفسق عمن علم عدالته
والعدالة عمن علم فسقه وكل نقيض مما علم ثبوت النقيض الاخر فيه فيتبع الثابت احكامه وهكذا
الاستصحاب بل الحق انه لم تثبت باصل العدم شيئا اصلا لا التابعة ولا الموضوع المتبوع لسبق
ثبوته وانما انتفيت به نقيضه فلا اثر لاصل العدم سوى نفي ما شك في عروضه فلا مانع من ثبوت
الحكم التبعي بواسطة اصل العدم الا ان يثبت المانع من خارج كما في مسئلة الاناءين على ان التعلق بالاصل
في طهارة احد الاناءين لا يستلزم نجاسة الاخر بل يجوز اجرائه فيه ايضا نعم لا يجوز فلمن يستعمل احدهما
ان يستعمل الاخر للقطع باستعمال النجس لا للافضاء الى النجاسة الاخر ومنع استعمال كليهما ثبت
من الشرع بالنقل المعمول وبانه مشهور محصور وبالاجماع وبوجوب اجتناب النجس فيجب عنهما من باب
المقدمة وثانيها ان لا يتضرر به مسلم ومن في حكمه كالذمي وفتح قفص غيره فطار طائره او حبس شاته فمات
ولدها فلا يتمسك في مثله ببرائة الذمة لاحتمال اندراجه فيمن اتلف مال غيره وفي قوله ع لا ضرر
ولا ضرار فانه ليس المراد نفي حقيقة الضرر لوجوده قطعا فالغرض المنع منه بلا جبران ومن لا ضمان
ولا ابقاء عليه ولا جابر له فمن ان الضمان التلف او تعزير الفاعل لتشفي غليله فشرط التمسك بالاصل العلم
بعدم الضرر وهو هنا مفقود لاندراجه تحت عموم الضرار في ملجاء في ضمان التلف بل القطع حاصل
بتعلق حكم شرعي بالضار الا انه مجمل لا يعلم انه ضمان او تعزير او احدهما فوجب عليه تحصيل العلم بالبرائة
لمكان الشغل اليقيني بطريق لم يجوز التمسك بالاصل هنا غير معلوم فلم يجز للحاكم في الحكم بالاصل لانتفاء

شرطه لاحتمال اندراجه تحت النص ولا اثارة شك في الاندراج فيجب على المفتي التوقف وعلى الحاكم الصلح
فيما لم ينص عليه والجواب ان الاصل ثبت بالادلة على وجه القاعدة الكلية فيجري الا ان يقوم دليل على المنع من
نص خاص او عام وارد فان كان نحو خبر الضرار شاملا لما نحن فيه فيتبع فلا مسافاة ولو سلمنا العموم فلم يرد
عليه لا يعد من الشرائط بل هو من باب التخصيص للقاعدة المطردة ولا وجه لذكره وان شك في شموله
فالاصل باق على حاله ووجود الشك في المنع غير مؤثر فلا وجه للتوقف في الحكم فانه على الاول يجب الحكم
بالمخالف له للاصل وعلى الثاني بالموافق والمثال المذكور تحت القسم الاول على الاكثر والاظهر لصدق
اسم المتلف على فاعله واطلاق التسبيب في الاتلاف عليه ولا شان فيه وربما كان امراحدا لا يوجب ضمانا
لعدم صدق المتلف والتسبب عليه والضمان يدور مداره كما اذا حبس انسانا فاتت حيواناته جوعا فان
قلت اذا شك في وجود المخصص لا يجوز العمل بالعام حتى يتفحص ويترجح عدمه وليس العموم اسوء حالا من
الاصل فان طلب دليل معه حجة الاصل الا عدم الدليل فكيف التمسك به مع الشك في النص فلا يؤخذ به
الا بعد القطع بعد [illegible] قلت فرق بين الشك في وجود النص وبين الشك في تناول النص له والمانع من
الاخذ بالاصل هو الاول دون الثاني لان المنع في الاول قبل التتبع والفحص لا بعده وهنا بعد التامل
وعدم الظفر بالتناول ويمكن ان يوجه تتمة فان الثاني بعد التامل وعدم فهم التناول كالاول بعد
التفحص وعدم الوجدان ولم يعتبر التفحص فيهما والثاني قبل الالتفات والملاحظة كالاول قبل الفحص و
لا يجوز التمسك بالاصل الا ان يتامل في ذلك ويتجسس في ذلك ثم وبالجملة الكلام في ان التناول مشكوك
بعد الملاحظة فهو غير معتبر ولا يمنع اجراء الاصل الثابت بالادلة العقلية والنقلية المطلقة واحتمال التخصيص
والتخصيص مجرد احتمال دليل مخالف واحتمال وجود الدليل لا يثبت المدلول والمنع عن الاصل والثالث ان
مقطوعا به عقلا ونقلا الا ان كل ضرر لا يوجب الضمان والعقوبة الدنيوية الا بالمباشرة والسببية الا
ان يدل دليل وليس [illegible] ان لا يكون لاثبات التمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز اجراء الاصل
في نفي [illegible] زائدة بل كل نقص بين اجزاء المركب تدل على عدم الجزئية وعدم الزيادة باعتبار ان عدم التوقف
لبيان الجزء [illegible] البيان دليل على نفيه لا اصل البرائة ولو ورد عليه بان النص لم [illegible] فيه جزء نفيا واثباتا
فكيف يدل على نفيه لاجمال [illegible] عليه فيحتاج الى ضميمة الاصل ولو مع ذلك ففي العبادات انها ان وردت
في بيانها نص ولا مدخلية لكون العبادة توقيفية في هذا الفرق فان الاجزاء وشروط المعاملات كالعبادات
يتوقف على بيان الشارع فلا فرق وايضا قيام الدليل على شيء لا يمنع الاستدلال عليه بالاخر فكيف يجعل عدم
نهوض الدليل شرطا للتمسك بالاصل ثم قال بعض مشايخنا الاعلام يشترط في اجراء الاصالة ان لا يكون

التمسك فيه جزء عبادة مركبة لانها توقيفية ولا فرق بين ورود النص في بيان الاجزاء وبين عدمه
لتيقن اشتغال الذمة بها ولا يرتفع يقينا الا بالاحتمال لا يبقى الاشتغال بدون الفعل المتيقن الثابت بالنص
من الاجماع او غيره لان التكليف ان وقع بالاتيان بالفعل المجمل فان لم يكن فلا تكليف وان امكن ولو بالاتيان بكل
مقدمات لا مانع منها شرعا فلا مانع من التكليف به فالتكليف به متحقق لا يرتفع بالاصل لان المقتضي
موجود والمانع مفقود وحينئذ اذا ثبت التكليف بالمجمل وشغلت الذمة بالاتيان على ما هو في الواقع و
لا يتم الا بالاتيان بكل جزء محتمل وجب من باب المقدمة ولا ينفى الجزء المحتمل بالاصل ونحوه وبالجملة الخطاب
بالمجمل وارد على الاصل كالعموم فيهدمه فلا يتمسك به واعترض عليه بان الدعوى ممنوعة فان اصل البرائة
مقتضى الادلة وما ورد من الشرع مجملا كقوله اقيموا الصلوة وكتب عليكم الصيام فان جاء فيه بيان ولم نعثر بعد
الفحص على غيره نقتصر عليه كما هو الشان في سائر الاحكام ولا علينا بعد البيان شيء وان تعارض فيه البيان
فالترجيح مع الامكان والا فالتخيير كما هو الشان فيما تساوى فيه الامارات والدلالات وان لم يكن فيه بيان فكل قول من
الاشتغال بالمحتاط او الترك للاصل والتحقيق في بحث الاجمال والبيان مع ان تخصيص قوله بالاجزاء دون
غيرها من الشرائط ودون جزء المعاملة المركبة وشرطها ما لا وجه له ثم قال المعترض بان التحقيق انما
تعلق به المشروط ان التكليف بحسب ما تعلق به فان تعلق بالجنس فبتمام الماهية واسم العبادة وضعت
للصحيح والتكليف متعلق بالصحيح ولا تمام الا بجميع اجزائه ولا صحة الا به فيجمع شرائطه ورفع موانعه
فاذا كان الجنس المعلق به مجملا لم يعقل الخروج عن عهدة التكليف الا بالاتيان بكل جزء محتمل ومراعاة
كل شرط والاحتراز عن كل مانع فيجب ذلك من باب المقدمة لتوقف يقين البرائة عليه حتى اشتهر في
ذلك ان كل ما شك في جزئيته فهو جزء وما شك في شرطيته فهو شرط او مانعيته فهو مانع وهذا
الكلام تعميم في اشتراط اجراء الاصل بان لا يكون التمسك فيه جزء عبادة ولا شرطها ولا رفع مانعها فلا تغفل
والتحقيق في الجواب عن مثل هذا الاشتراط وعن دليله وفي بيان تحقيق المرام من وجوه الاول ان اصل البرائة
واصل الاباحة واصل العدم واشباهها غير جارية في الامور الواقعية منه لا في نفس العبادة والمعاملة
ولا في اجزائها ولا في شرائطها ولا في غير ذلك مما يتعلق بها لان الامور نفس امرية حقيقية والعقل
ونفس الامر من الشيء ما هو هو واقعه فاذا كان الشيء في الحقيقة تاما موجودا مثلا فهو تام
وان كان الشيء جزء فهو جزء وان لم يكن فلا وهكذا في الشرط وغيره ولا اثر للاصل في تحقق الامر الحقيقي
ولا في عدمه والواقع كما هو في الواقع واما اذا جهل الواقع حكما او كونه جزء كذا او شرط كذا او جزء
كذا او شرط كذا او غير ذلك من الاوصاف المتعلقة بالتكاليف بحسب ظاهر تعلق التكاليف فالاصل على

وذلك بعد علمه بتعلق التكليف بنا فيما نحن بصدده حتى يعلم بالادلة العقلية والنقلية السالفة ثم
المقررة والادلة القائمة والوجدان الثابت نحن في سعة وراحة واحتياط بها المحل مرجح وموضوع عنا
ولا حكم يتعلق بنا من قبلها حتى يثبت من الدليل ثبوتها عبادة او معاملة جزءا او شرطا وسواء كان
اسم العبادة موضوعا للصحيح او للاعم ولا مانع من اجراء الاصل في الخطاب المجمل لان ليس الغرض من المجمل
اولا وقبل البيان الا الاعلام بالتكليف اجمالا ايقاظا واهتماما للسامعين مثلا قال ثم واتوا حقه يوم حصاده
ثم فصله السنة الى الوصف شيئا بعد شيء وكيف يخاطبهم ويكلفهم بما لا يعلمون ويريد منهم ما لا يعرفون
فهو قبيح عقلا محظور نقلا وان علم في الجملة كالصيام في قوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم
فالمراد هذا النوع من العمل وان كان تحته اصناف فبين صنف المطلق الكتاب والسنة سلمنا ان المراد شيء
بعينه لكن ليس الا بايقين بكان المراد من اقيموا الصلوة فاقيموا الصلوة اقيموا ما سابقكم به فان قبح
ما في الخطاب المجمل الامر بالمحافظة على المعين وكون الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وان اقتضى
كون التكليف بالواقع فيجب التحري في تحصيله وحصوله لكن بمقتضى العرف وتأييد العقل والعادة بل
الشرع ان المجمل الذي ينتظر بيانه التكليف به هو التكليف بما يجيء به البيان لا غير وهذا كما ارسل المولى
عبده في تكاليف ثم يعلمه اجمالا ويبيانها ونهاه عن الاخذ الا بما جاء به رسله ونطق به كتبه فلو عمل
بكل ما جاء به الكتب والرسل فهو معذور عقلا والعقاب عليه بما دون ذلك قبيح ثم اذا اختلفت
الرسل والكتب بين الاشكال ونفصر بما ورد في حله عقلا وشرعا من الادلة الدالة على التخيير او الترجيح
او التوقف وكيف كان ليس ذلك من محل النزاع فلا تغفل ويشهد على ما اخترناه من ورود الشريعة
شيئا فشيئا كما في اعداد الصلوة وايام الصيام واحوال الحج فان قلت الخطاب لم يتوجه الى المعدوم
بل الى من كان في نفس التنزيل ونحن تابعون بدليل خارجي فيما ورد عليهم من البيان فوجب التحري
والاحتياط في كل ما يحتمل ان يكون واردا عليهم قلت اولا فالخطاب المجمل لم يتوجه الينا والدليل قائم
باشتراك التكليف فلا يلزمنا الا ما جاءهم في البيان لا مجرد التكليف ثم ما ورد عليهم ورد علينا
لا ما قيل عليهم ثم علينا وفرق بينهما والاشكال في الثاني لا الاول وان كنا مكلفين بكل ما يحتمل يجب
علينا التحري والاحتياط وان لم يرد فيه مجمل وهذا فاسد بالوفاق على انه كانت الدليل الاشتراك في نفس
التكليف ثبت بالطريقة المستقيمة في الاعصار والامصار ان الغائب لا يكلف الا بما ورد عليه وظفر به
بعد الفحص فان قلت ليس الا تعلق التكليف بشيء ثم اشتبه وجب الاتيان بالمشتبه من باب المقدمة
كما يجب اجتناب المشتبه بالمحرم ومن هنا وجب على من فاتته صلوة واحدة لا يدري فيها بعينها ان يقضي

ثانيا وثلاثية ورباعية وذلك ليس الا لتحصيل البراءة بقدر الامكان وما نحن فيه كذلك فلا فرق
بين ما ورد على الاشتباه وما طرأ عليه بعد كون الغرض التخلص عن الشغل اليقيني قلت ان كان
الكلام في اجزاء المحتمل فالفرق واضح لعدم معلومية التكليف بخلاف المشتبه بالواجب والحرام او النجس
لان المفروض معلومية اصل المحكوم وان كان في تمام المجمل فكذلك لان البيان فيما نحن فيه حاصل
للمثبت والمنفي كل على حسبه فان الاجزاء المثبتة مثبتة بالادلة المثبتة والمنفية بالادلة النافية الثابتة
عقلا ونقلا بحسب ظاهر الشرع المطاع المكلف به بل الاتيان بالمحتمل قول بغير علم وحكم بغير دليل
وهو محظور عقلا وشرعا وهذا بخلاف المشتبه بالواجب والحرام فلم يبق للمتناول ما يدل على تعيين
احدهما ولو بحسب ظاهر الشرع وباق على محض الاشتباه ورد بما قيل بان العلماء وان تنازعوا في بعض
الاجزاء لكنهم مجمعون على ان النزاع في دخول المتنازع فيه في الصلوة وخروجه والشك في دخول ذلك
الزائد في المحمل لا في تمام المجمل وفي مفهومه وان رجع اليه بالاجزاء فتأمل الوجه الثاني في الجواب ان المعنى
الحقيقي للمجمل بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية ما صار حقيقة عند المتشرعة كما هو المقرر فعلى هذا
على هذا انما هو بالمعنى المعين ومعلوم ان الجزء المحمل الذي ليس عليه دال ودليل غير داخل في مفهومه
والمتبادر من الصلوة مثلا عند الاطلاق انما هو المجموع المركب من الاجزاء المعلومة الباهرة فتأمل والثالث
الثالث ان البيان قد ورد ضمنا وفعلا فان كل فعل او قول ورد في معرض البيان بيان لما هو المقصد ليس
في البيان كما هو الشأن في التعريف والتحديد والتبيين بمقتضى اللسان وقضية اهل البيان وان لم
يكن التفصيل بعد السؤال بيانا للاجمال فاين البيان بل ربما الفحص عما جاء في البيان البيان حاصل
من مجموع ما جاء في التفصيل باجماع الملاق الجزم والثبت له فان البيان عند العلماء ما اصابه مجموع
الادلة ولا يخفى ما عمت به البلوى وتوفرت الدواعي على اخذه وفرغ البحث وشدة التنقير ودوام العمل
وحسبه الفعل وشدة العناية في التعليم والتعلم والبلاغ فيما يحتاج ولا يتم الا بالبلاغ هذا مع ان
طريقة الاصحاب قديما وحديثا مستقيمة على التعلق في ما شك في جزئيته او شرطيته باصل
البراءة واصل العدم كما لا يخفى على من التفت الى الكتب الاستدلالية للاصحاب وما يشبه هذا الباب
من الاخذ بالاقل عند الشك في الزائد من غير فصل بينهم بين المعاملة والعبادة وبين ما جاء
فيه خطاب مجمل وما لم يجئ الا من شرذمة ممن تأخر في شرذمة من المواضع في مقام التشكيك او
الخصومة قال الشهيد عند عد الادلة الرابع الاخذ بالاقل عند فقد دليل الاكثر عندنا لانه المتيقن
فيبقى الباقي على الاصل وكذا الكلام في عدم الدليل وتعلق الاصحاب بالشغل وان كثر لكن الغالب

يكون مما علم فيه التكليف وشك في الاداء كما تعلق العلامة عند الشك بافعال الاولين بانا مخاطبون بصلوة
تامة غير ناقصة ولا زائدة فاذا شككنا في الركوع مثلا فان ركعنا احتملت الزيادة وان تركنا احتملت
النقيصة فوجب استيناف الصلوة لتوقف يقين البراءة عليه والشيخ وعديد من المتاخرين تعلقوا
باصل الشغل لكن عند تعارض الادلة كما في اجزاء التشهد وما لزم عليهم في الطهارة والصلوة وسائر
العبادات ونفيه منه باب لم ينفتح قبل ولا ينسد بعد ويجري في كل ما يحتمل ويختل به امر الشرع و
يبطل ولئن عجبنا الا فقه الايجاب بعد ذلك بل شنا عنه اقتصر على ما نشأ عن خلاف معتد به دون
ما لم يقم عليه حجة ودون الشاذ ودون ما قام عليه رواية لا تنهض حجة ولا تبلغ الى السقوط مجانا ان
الاخذ بكل احتمال التزام ما لا يحصى وهو خلاف المعلق ويوجب الضيق والحرج والمشاق واعترض عليه
السيد المقدس بان الاحتمال يخرج عن الحصر ولم يعتد بالاجماع على عدمه والا لا ضيق ولا حرج في التزام
ما هو خلاف في الاعمال عند العلماء الاعلام مع انعقاد الاجماع في اكثر منها على عدم الجزئية كرفع اليدين
في القنوت ووضعها على الركبة في الركوع والتجافي والتجنح والتكبير بعد التسليم وعلى عدم الوجوب في كثير من الاجزاء
كالقنوت والجلسة واوضاع الاعضاء نعم يستحب الاحتياط مخرجا عن الخلاف فيما قام عليه خلاف
او دليل غير تام وفرق بين وجوب الاحتياط ودعوى الشغل والحكم بالجزئية وبين استحبابه تخلصا
عن الخلاف ورعاية للكل والذي وقع عليه الاصحاب هو الثاني دون الاول وربما احتاطوا
وجوبا لكن مما يعلم التكليف وكثيرا ما اشتبه هذه المقامات على غير المروي والمتمرس في الفقه فيفسد
امر الفقيه والفقه والله الموفق وان ادعوى وضع اسماء العبادات للصحيح منها فقد حققنا في الرسالة
ما هو الحق في المقالة وان لا اصل جار في الجزء والشرط سواء كان اسما للصحيح او للاعم لما ستعرف هنا
ايضا وان مذهب الصحيح على ما قرروه وفسروه باطل كالاعمي وان الحق وضع الاسماء لنفس الماهية
لا بشرط عبادة او غيرها الا ان الماهية واحدة مختلفة الصدق في اقسامه كالصلوة كما ان المشي
شيء واحد مختلف الصدق في مشي الانسان والحية والفرس وليس اللفظ موضوعا على الاعم
بعض اجزاء الماهية ولا للاعم منها ومن غيرها ولا بازاء الماهية لكونها جامعة للشرائط كما قال البعض و
لا بازائها وبازاء الاجزاء والشرائط كما زعم بعض وقال السيد المقدس الاستاد في الجواب عن دعوى
وضع الاسماء للصحيح بان اقصى ما لم في ذلك دعوى تبادر الصحيح وصحة السلب عن الفاسد وتعلق
الاوامر بها لها هو كلا امر بالفاسد وان لكل منها اجزاء تتالف منها قطعا فلو كان اسما للاعم لصح الاطلاق مع
فقدها فيلزم اما انتفاء الجزئية او تحقق الكل بدون اجزائه وكلاهما باطل بالضرورة وان الظاهر من قوله لا صلوة

الا بطهور وقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لا يبيت بالصيام الى الليل انتفاء الماهية بانتفاء
الامور المذكورة وهو انما يتم على القول بالوضع للصحيح وحملها على نفي الصحة ليتم على القول بالوضع للاعم
تأويل لا يصار اليه الا بالدليل وفي الكل نظر اما الاول فلمنع الكل واما الثالث فلان الاوامر انما تعلقت بما
دل عليه اللفظ ووضع له وهو القدر المشترك مع قطع النظر عن الخارجية من صحة او فساد او غيرهما
وهو معنى قولهم لا بشرط سلمنا التعلق بالصحيح ولكن تعلق الامر بنوع من الجنس لا يستلزم وضع لفظ
الجنس لذلك النوع وقولهم ولا امر بالفاسد انما يتوجه على من يذهب الى وضعها للكل من الصحيح
والفاسد واما الرابع فالشرطية القائلة لو كان اسم العبادة اسما للاعم لصح الاطلاق مع فقد اجزاء
الماهية في حيز المنع وكيف يصح اطلاق ما وضع للكل على البعض الا على ضرب من التسامح وتوفر الشرائط
كارتفاع الموانع غير ملحوظ في الوضع واما الخامس فوارد في نفي الكمال عن مثل هذه الخطابات و
ان كان مجازا لكثرة شائع حتى صار هو المنساق كما لا فتى الا علي ولا سيف الا ذو الفقار ولا اخذ الا عن ملهم
ولا دعاء الا مع اقبال ولا بيع الا في منى ولا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولمثالها شرعا وعرفا وهي يدل على
الحقيقة خروج عن المحصول في الاستعمال ولذا لم يحمله احد على الحقيقة بل على نفي الصحة او الكمال في موضوعه
للطبيعة لا بشرط كسائر اسماء الاجناس فالتكليف تعلق بالماهية فاندفع ما ذكر اخيرا سلمنا الوضع
للصحيح وتعلق التكليف به لكن الصحيح في التكليف ما جاء في البيان وصار حقيقة في الشريعة دون ما لم يجئ
مع ان الادلة القائمة على حجية الاصول مطلقة والعمل بها مطلق فلذا لم يذكر احد هذه الشرائط في مدونها
ومعاصروا الائمة يتعلقون بالاصول بعد الياس عن الخصوص وتبعهم الى المعاصر كتب جوامع
الاخبار الى المجتهد والاصول حجة وكيف لا يكون حجة وانهم عليهم السلام مثل قوله كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي لمعاصريهم لكان العمل وقالوا علينا بالاصول وعليكم بالفروع نعم ينبغي التوقف والترجيح
حيث يقع التردد في بعض الفروع باعتبار ذكره ورود النص بخلافه او قيام احتمال دليل عليه او اختلاف
بين اهل الاطلاع فان ظهر دليل على خلافه فيتبع والا فيعمل بالاصل لا يقال اشتغال الذمة بشيء معلوم
الخروج عن العهدة بفعل دون آخر للشك في الصدق فالاحتياط اللازم الاخذ بالمعلوم دون المشكوك
لقوله لا يدفع اليقين الا بيقين مثله لانا لم نعلم الاشتغال او علم وجاء البيان للاجمال بل قال شارح
الدروس القول بان التكليف اليقيني لا بد في امتثاله من اتيان الافراد المشكوكة ايضا حتى يخرج عن العهدة
بيقين مما يعسر اثباته بل القدر الثابت ان الاتيان بالقدر اليقيني او الظني المعتبر لا بد منه في الامتثال
بل قال لا نم وجوب تحصيل اليقين بامتثال الواجب الواقعي بل يجب بعد كونه معلوما في نظرنا

ويوافقه المحقق الحلي حاكيا عن ناس ايضا وما فصل المحقق اخيرا ما فصلناه اولا واحتجاج القائل بالاحتياط
بمثل قوله دع ما يريبك فاسد لانه خبر واحد غير معمول به في الاصول معارض باقوى من الادلة العقلية
والنقلية السالفة منقوض بمقتضى دلالته بالاحتياط في الفعل ايضا لانه مظنة ريبة لالزام المكلف
بالاثقل فيجب اطراحه او تاويله بما اولناه سابقا وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم
بالبراءة الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط وهو فاسد ايضا لان البراءة الاصلية مع عدم الدلالة
الناقلة حجة يقينية شرعية بل لم يثبت اشتغال الذمة الا بما دل عليه الدليل وحصل الاتفاق كما قال
المحقق ملخصا كلامه واحتج الاستاد الاعظم لوجوب الاحتياط في الاجمال بان التكليف بالمجمل صحيح
اذا تيسر الاتيان بما يحتمل ويتحقق التكليف به يقينا اجمعوا على الاجتناب عن الانائين المشتبهين وقضاء
الفريضة المنسية من الخمس ومن ذلك العبادات لانها كيفية لا يمكن معرفتها الا من نص الشرع وتيسر
الاتيان بالخلاف الذي لا يمكن اثبات عدم وجوبه فيتعين الاتيان به من باب المقدمة والشغل
اليقيني المحتاج الى البراءة اليقينية المتوقفة على الاتيان بالمحتمل والبراءة لانه لا استصحاب ولقوله ع
لا تنقض اليقين الا بيقين مثله ولان المخاطب بالاطاعة ويرجع فيه الى العرف ولا يعد ممتثلا الا بالاتيان
بالمحتمل واحتمال البراءة غير مجد هذا كلامه وتحقيق الكلام عليه ان الخطاب بالمجمل يتصور على انحاء الاول
ان يكون الغرض منه مجرد الابتلاء والعزم على الامتثال ان علم وهذا حقيقة صورة تكليف صوري
لا حقيقي فلا يحتاج الى البيان ولا احتياط فيه لعدم التكليف به الثاني ان يريد شيئا معينا من محتملاته ولا
يبين اصلا ولا ينحصر فيما لا حرج في التوالي وشك قبحه لا يقع من حكيم فلا تكليف فيه فلا احتياط الثالث
ان يراد به ذلك ولا يبين ولكن ينحصر فيما لا يعسر التوالي اما لانحصار احتمالاته كتربص المطلقة في ثلاثة قروء
لو ورد الدليل على حصره في امور يسهل وقوع جميعها كانحصار القدرة في الصيام والاطعام والتحرير
حصاره في العشر ونصفه ومثل هذا وان امكن وقوعه لكن لم يجر عادة العقلاء بمثله حيث صدر التكليف
منهم بامر وعلم بينه حتى ينتهي التكليف بالاخرة الى وجوب الاتيان بكل ما يحتمل فلا تكليف به فلا احتياط
فيه الرابع ان يراد به المعين ويبين ثم يخفى البيان وهذا مما يبعد وقوعه فيما تعم به البلوى ويتوفر الدواعي
على نقله خصوصا مثل هذه العبادات الكثيرة الوقوع لانها الحجة بها في الدين على انه ان لم يظهر البيان
فاين العلم بوقوعه ثم خفائه وهو المفيد نعم يقع مثل هذا اذا كان التكليف معينا ثم اشتبه على المكلف
لطرو الاجمال وهذا يقع في الموضوعات دون الاحكام وربما يقع فيها كما يشتبه عليه بان الحاكم امره او
في غيره ولكن الفرض وقوع التكليف اولا معينا ثم عرض الاشتباه الخامس ان يقع الخطاب بالمجمل ولا يظهر

لبيان

لبيان ويشك هل بين وخفي او لم يقع لا بيان ومع ايديه الامتثال بالاحتياط لتمكن المامور اعلم به و
الغرض الاختبار ويظهر الجواب عنها عن سابقيها وتنزيله على التكليف بالمعين مع خفاء البيان
مستبعد كما عرفت ومع خفاء البيان وارادة الامتثال بالاحتياط خارج عن طريقة الحكيم بعد
ذهاب الظهور من القسمين وتساوي الاحتمالات الثلاثة فنحن على اصل البراءة فان لم يرجح المتنازع
فلا يجري على ان ظاهر كلامه ارادة الثالث من الخمسة وقد عرفت ما فيه سلمنا ارادة المعين وبين
وخفي لكن كما يابى اللطف والسماحة التكليف بالاحتياط ابتداء كذلك بعد البيان والخفاء اذ لا فرق
بين الحالين للمكلف لانه لا يعلم البيان فيهما اصلا سلمنا لكن لا نعقل من الخطاب بالمجمل الا التكليف
بما جاء به البيان فلم يجئ فناخذ بالاقل للقطع به ونجري اصل البراءة في الزائد بل قد عرفت ان ليس
الغرض بالمجمل قبل البيان الا الاعلام فدلالة التكليف بالخصوصية على البيان وايضا قد عرفت انا
غير مكلفين بالخطاب بل لزم علينا ما لزم على المشهود وعليهم ما بين في البيان مشكوك فالتكليف
مشكوك فنحن على اصل البراءة فان قلت الاخبار دالة على الاحتياط كقوله دع ما يريبك واخوك
دينك فاحتط لدينك وخذ بالاحتياط لدينك في جميع امورك والامر حقيقة في الوجوب قلت الاحتياط
هو الاخذ بما يخرج عن عهدة التكليف وليس ما نحن فيه منه لانا لسنا في عهدة التكليف كما عرفت
اذ لا تكليف الا بعد البيان كما قال حتى يبين لهم ما يتقون وقال ع الاشياء كلها مطلقة حتى يرد
فيه امر او نهي فضلا الى ما دل على المنع عن الاخذ بالظن والقول بغير علم فكيف يقرب الشريعة بمجرد
الاحتمال او نحن ساقط عن الاعتبار او نقول فيه قيام بالاحتياط والاخذ بما لم يثبت من الدين
وجعله من الدين انما الاحتياط فيما يخشى الوقوع في المحذور كما اذا علم التكليف وشك في الاداء او
اشتبه الموضوع المجوز والمحظور كالانائين المشتبهين مع تمكنه بالطاهر واشتباه الحليلة بالاجنبية
وعند تعارض الادلة للمجتهد مع ثبوت الشغل عند بعض كما قال العلامة في مسئلة رؤية الهلال
قبل الزوال الاولى على من افطر واعتبر في اول الشهر بعد اخره احتياطا حيث قال الاحتياط
ان الاحتياط انما يعتبر مع دليل تام عند سرفه ولهذا لو اشتبه الفجر لم يجب عليه الامساك احتياطا
بل المعروف عدم وجوب الاحتياط عند تعارض الادلة والامارات لو علم شغل الذمة في الجملة ايضا
وشرط ... عند اشتغال الذمة كما في مثال الولوغ للعلم العادي بالنجاسة واشتغال الذمة
بالتجنب عنها لازالة والقول بوجوب الاحتياط على الاطلاق شاذ كالقول بان الاحتياط
تشريع محظور على الاطلاق ويمكن تاويل القول من الطرفين او بحال الشبهة ومثال اشتباه الموضوع كما

عليه الاخبارية ومنها طلوع ثانيا جعله دليلا لما لم يقم على عدمه دليل حيث لا اشتباه وبالجملة الاحتياط
الواجب فيما يعلم التكليف ويشك في الاداء او يعرض الاشتباه في الموضوع المحظور المحصور او اشتباه
الامر على المقلد الذي لا يجوز له الاخذ بالاصل ويشهد عليه ان خصوصيات جميع موارد الاخبار والاثار
على الاحتياط لا يخرج عن احد الثلث وفي غير هذه المواضع الاحتياط مستحب عند التخلص من الخلاف
لما في رواية ابن الوضاح في امر الغروب في الاول وصحيحة عبد الرحمن في امر الصيد في الثالث ورواية شعيب
في تزويج المطلقة في الثالث وصحيحة عبد الرحمن في نكاح ذات العدة في الرابع اعني الحكم في الاستحباب
واما ما جاء في الاحتياط على العموم وان كان الغالب امرا لكن الظاهر انه خرج مخرج الارشاد والتفضيل
كما جاء في الزهد ومكارم الاخلاق ولذا يورد ورود فيما هو ثابت الحل او الطهارة كما في جوائز الظالم
ومن لا يجتنب الحرام وما يهدى الى الولاة وسوء من لا يجتنب النجاسات مع ان الدليل على الاباحة
وعدم وجوب الاحتياط عقلا لا يرد ونقلا لا يعارض لكونه اكثر عددا واقوى سندا معمولا به مجمعا عليه
مشتهرا بين الاصحاب موافقا للكتاب مطابقا للسيرة الرفيقة وسبيل المؤمنين ملائما للحكمة الملزمة
السهلة السمحة جاريا على العادة الجارية وذلك من فضل الله يؤتيه من يشاء تهذيب كثيرا ما
يتعلق الفقهاء باصول يمكن ان يرجع اكثرها الى اصل العدم دون قليل منها بل في مسائل كثيرة على ما ستجد
منها الاصل عدم صحة العقد بمعنى ان ما شك في كونه عقدا شرعيا يترتب عليه الاثر فالاصل عدم كونه
كذلك حتى تقوم الحجة على ذلك وكذا الايقاع والسر في ذلك انها اسباب مؤثرة بوضع الشارع وتقريره و
الاصل عدم الوضع والاستصحاب بعدمه والسببية مثلا امر زائد والاصل عدمه فان الاشياء ملك
حقيقي لله سبحانه وجعلها ملكا مستعارا للخلق على نحو ما جعل وقرر ووضع لها اسبابا ونقلا و
انتقالا وبدلا وعوضا وفسخا ونحوها ولا علم لها باسباب خاصة منها العقود الخاصة مطلقة او مشروطة
فيتوقف على بيان الشارع فكل ما شك على حالها حتى يظهر منه فالاصل عدم المدخلية وعدم ترتب الاثر منه
بل نقول هي امور واقعية بينها الشرع والاصل ما لم يكن جاريا عليها بحسب نفس الامر لكن العقود
الموجودة من العباد لا نعلم تاثيرها واقتضيتها لقصور العقول عن ادراك مثل هذه الامور باجمعها
وشرائطها ورفع موانعها الحقيقية فالامر قبل وقوعها مستصحب حتى يظهر خلافه والاصل ان النسبة
الينا عدم حدوث الاثر منها حتى يظهر وكذا شرائطها ورفع موانعها هذا كله بالنظر الى الاصل الاولي فلا
يحكم بصحة عقد او ايقاع حتى يدل عليه دليل شرعي من نقل او اجماع على جعله مؤثرا وانه سبب كذا و
شرط كذا او مانع كذا ويكون بعد ورود الاذن من الشرع ورخصته وامضائه العقود والايقاعات بكون

الامر

الامر بالعكس فالاصل فيها الصحة حتى يظهر خلافه الا انه يتقيد بعد الشمول الدليل الشرعي لكل ما يتحقق عمومه
فيه ... ولكل ما شك في شموله فيجري عليه الاصل الاولي هذا هو التحقيق في المقام ونتقوم اطلاقا او
تفصيلا فاسد لا شان في ذكره وهنا اصلان اخران ربما يعبر عن كل منهما باصل صحة العقد احدهما
يجري فيما اذا وقع عقد شرعي من مسلم وشك من بعد في صحته او اختلف المتعاقدان في صحته وفساده
فالاصل الصحة بناء على القاعدة المستدل عليها بان فعل المسلم محمول على قسم الصحة حتى يظهر خلافه
وثانيهما يجري فيما اذا وقع عقد شرعي صحيح وعرض شيء يشك في افساده فذلك الشيء العقد الصحيح
الصحيح حتى يظهر الافساد بمقتضى اصل العدم والاستصحاب وغيرهما وتمام تحقيق مسائل الحكم
ومنها الاصل عدم التداخل والمراد عدم تداخل الاسباب بالاكتفاء فيها بواحد من مسبباتها
والسر في ذلك ان السببية قاضية للمسبب بمقتضى السببية الثابتة من الشرع فاذا تعدد تعدد
بحسبه سواء كان من نوع واحد او على انحاء شتى والا فليست اسبابا فدعوى الاكتفاء بمسبب
واحد عند تماثل الاسباب كالموجبات للوضوء والغسل او الكفارة في خلاف الاصل لا بد لها من
دليل نعم يمكن ان يقال الافراد المتعددة من نوع واحد كما بين وبولين ليس من التداخل لتحقق
السببية بالطبيعة وتحققها بتعدد الفرد منها لا يوجب تعدد المسبب لانها لا يتكثر بتكثر الجزئيات
الا ان يثبت ان المقتضي للسبب الشخص الجزئي او وجود الطبيعة فتدبر في الفرق وتمام التحقيق في الفقه
ومنها اصالة عدم تاثير تبرع المكلف في فعل المكلف بمعنى ان الفعل الموقوف على النية لا تصلح الاتية
الفاعل عبادة او معاملة لان القصد مؤثر تام في العقد والايقاع غاية ما ثبت في العبادة الموقوفة
على النية القصد تاثير قصد الفاعل فبقي ما سواه على اصل العدم الا ان يستثنى شيء بدليل وقد استثنى
الشهيد امورا احدها اخذ الزكوة قهرا الثاني اخذ المال من المماطل قهرا الثالث ما اذا استحلف
الغير وكان الحالف موريا فان نية المدعي فلا يخرج الحالف عن الحق بالتورية عن اثم الكذب واليمين
الكاذبة واستثنى ابنه نية الولي للمجنون في الحج والتحقيق في الفقه ومنها الاصل عدم اجزاء كل من
الواجب والقرب عن الاخر وهو اصل ثابت لا ريب فيه ايد بظاهره كغسل الجنابة عن الجمعة و
بالعكس او المراد ان ما نوى واجبا فصادف ندبا او بالعكس كمن اغتسل الجنابة ندبا فانكشف انه
وكون اليوم جمعة وبالعكس اما الاول فلما عرفت واما الثاني فللاجماع على اعتبار النية وتوقف الصحة
على التقرب بالشيء فما كان عليه لم يتقرب به وما تقرب به لم يكن عليه الا ان يخرج بالدليل شيء كصلوة
الاحتياط حيث يظهر كون اصل الصلوة تاما فيقع نفلا ويجزي جزما كصوم يوم الشك نفلا

بفصله اذا من شعبان فيصام وفي رمضان فيجزي عنه وكذا الوضوء للتجديد فتبين كونه محدثا والجلوس
للاستراحة فتبين انه لسجدة الثانية وتمام تفصيل المرام والتحقيق في كل مقام في الفقه ومنها قصر الحكم
على مدلول اللفظ وعدم سرايته الى غيره دليلا او عقلا او اتفاقا فلا يسري تحريم الاستحواد الى
الدال الى ما فيها ولا الوكالة في الوطء الى ادناها الا ان يدل الدليل على السراية كعتق الشقص يسري الى
البلوغ والعفو عن بعض الشفعة والظهار بالظهر يسري الى باقي البدن والسراية الاحكام يعرف بالتفقه
ومن ذهب الى ما لم يدل عليه اللفظ كان حكما بلا دليل والتحقيق في الفقه ومنها الاصل ان الانسان
لا يتخلف بعد آخر ولا يقوم مقام حمله وهما اصلان ثابتان الا ما استثنى بدليل كتخلف الولي بصلوة
الميت والاب بمهر ولده الصغير والقضاء بنفقة واجب النفقة وقيام قرائة الامام مقام قرائة
المأموم والتحقيق في الفقه ومنها اصالة عدم تقدم الحادث كالماء الذي وجد فيه نجاسة بعد
الاستعمال ولم يعلم وقوعها فيه بعده او قبله فان تأخره هو الراجح استصحابا للعدم السابق وغير
ذلك فان قلت هذا الاستعمال ايضا حادث والاصل عدم تقدمه على عروض النجاسة فلا يتم رعاية
الاصل في عروض النجاسة والحكم بطهارة المستعمل قلت ان كان زمان الاستعمال معلوما فلا
كلام ان المشكوك فيه العروض والراجح تأخره ولا يتعارض الاصلان ويبقى المستعمل على اصل عدم
نجاسته لانها يبقى مشكوكا واصل الاقتران لا يثبت الحكم فان النجس ما علمت نجاسته لا ما شك
فان قلت يبقى اصل الشغل للصلوة حتى يثبت طهارة الثوب والبدن قلت الثابت اشتراطه ازالة
النجاسة المعلومة شرعا لا المشكوكة فان قلت اصل الاقتران لا يثبت الحكم في الخارج بخلاف الخارجي قلت
الاقتران الخارجي ثابت بلا اصل [illegible] ومنها الاخذ بالاقل عند فقد الدليل على الاكثر كما في عين الدابة
يلزمه ربع قيمتها او النصف فيثبت بالدليل الاقل والزائد يحتاج الى الاثبات وليس ذا لاصل عدمه
كما حققناه سابقا بالادلة الدالة على اباحة ما لا يعلم والزائد منه والشغل ليس ثابتا الا بالاقل فليس من
البرائة والاحتياط نعم هذا في الشك في اداء ما ثبت وجوبه ومنها عدم الدليل على الحكم كما قاله العلامة من ان
عدم المدرك مدرك للعدم وعن المعتبر هذا يصح فيما علم انه لو كان هنا دليل لظفر به والا يجب التوقف
وقال في الوافية كلامه في غاية الجودة فيما يعم به البلوى وغيره يحتاج الى ظهور جميع الاحكام من معادنها
والاحاطة بطرق الادلة عندنا لان عدم العثور على الدليل ليس دليلا على العدم بل ان كشف عن الواقع
وهذا بعد تحقيق المقدمتين ولا يتصور الا فيما يعم به البلوى انتهى ملخصا وعن المحقق ان
مرجع هذا القسم الى اصالة البرائة والفقهاء يستدلون بهذه الطريقة على نفي الحكم الواقعي وباصالة

البرائة

البرائة على عدم تعلق التكليف فليسا اصلا واحدا وقال بعض مشايخنا ان الفقهاء تارة يتمسكون باصل
البرائة ثم يشيرون الى توفر شرطه ويقولون لا دليل وتارة يتعلقون بعدم الدليل ثم يشيرون الى اصله
فلما اشتهر ذلك تعلقوا بعدم الدليل على الاطلاق من دون اشارة الى اصل مثبت للحكم فعدوا
عدم الدليل في الادلة وزعم جماعة بانه دليل مستقل غير اصل البرائة انتهى ملخصا وقال الفاضل التستري
يرجع هذا القسم من اصل البرائة الى عدم وجدان الدليل فمن الناس من يدعي الملازمة بين عدم
الوجدان وعدم الوجود فيقول لم اجد فلا دليل فلا تكليف ومنهم من ينفي ويقول لم اجد الدليل فلا
تكليف والتحقيق ان البرائة الاصلية فراغ الذمة من الشغل ويحتاج الى الفحص وهنا عدم وجدان
النص على خلافه وعدم الدليل على الحكم دليل على العدم بحكم العقل بذلك كالنقل وهذا يرجع الى
اصل العدم والبرائة والاستصحاب مفهوما ومصداقا وحكما ولا يتم شيء منها بدونه وهو
بنفسه لا يحتاج الى الدليل فان الحكم من دون طريق اليه ولا طائل ولا دليل عليه عقلا ونقلا ولا يتعلق
التكليف به وهذا يجري في المنقول والتكليف الشرعي دون المعقول ومعرفة الواقع ويمكن ارجاع كل
الى الآخر وتقييد كل بالآخر ومنها الاصل في الكلام الحقيقة بمعنى اولوية الحقيقة في اللفظ المستعمل الذي
فيه ارادة المعنى الحقيقي المعلوم او المجازي المعلوم وقد تقدم مستوفى في اول الكتاب وانه متفق
عليه ويدور عليه امر الافادة والاستفادة ويكون حيث يعلم الوضع ويجهل المراد واما حيث
يعلم المراد ويجهل الوضع فكذلك على المختار في متحد المعنى دون متعدد المعنى وفيه اقوال اخر وقد
مضى تحقيقه في بحث الحقيقة والمجاز ومنها اصل عدم الوضع لانه امر حادث يحتاج الى ثبوته
والظن من فقده عند عدمه يحكم الاستصحاب والرجحان العقلي في كل حادث ومنها اصل عدم الوجوب
واصل عدم الندب وعدم الكراهة بالنسبة الى ما فوقها من القيد دون ما تحتها وهي انواع اصل
البرائة وكذا اصل عدم التخصيص وعدم التقييد وعدم النسخ وعدم الشرطية وعدم المانعية
وعدم السببية فبعضها راجع الى اصل البرائة وبعضها الى اصل العدم بل هي من نوع احدهما فلا تغفل
ومنها الاصل في البيع اللزوم وهو اصل خاص يظهر من الاستصحاب ومن ثم قوله اوفوا بالعقود و
التحقيق في الفقه وفي الفقه اصول خاصة بالعبادات ويكل قسم منها وبالمعاملات ويكل قسم منها
ويدل عليها الادلة العقلية والنقلية والمتكفل بها الفقه وقد اشرنا بما اشرنا كثيرة دون انها وذكر بعض
لها ومنها الظن وهذه قاعدة شرعية ليست على اطلاقها بل اذا كان الظن من جهة شرعية يجب قبولها
شرعا كالشهادة والاخبار وحمل الكلام على ارادة المعنى المتعارف وتحقق القصد في العقود والايقاعات

واعتبار اليد والتصرف في الاموال والزوجية لاهل الرجل والنسب في التصادق والاستفاضة
والاشتهار واستناد الموت والقتل الى اسباب العادية والشرعية وكون المسلم على الطهارة وكون
ما في سوق المسلم على الاباحة والاسلام لمن لبس لباس سواد كتك طوره وتمكن حكمه وغير ذلك واما
ما هو المحترم من الظن فيقدم في الشهادات على الاصل غالبا وفي اخبار ذي اليد على الاصل غالبا وفي اخبار
الامين بتلف المال كذلك واخبار المتعددة بانقضاء عدتها فيما يمكن لها وفي العقود التابعة للقصود
وفي الحدث والطهارة وفي القبلة والنهار وفي الشك فيما مضى من افعال الصلوة والطهارة حين الفعل
بعده وفي رجوع المستحاضة الى العادة او التميز او عادة النساء وكون الولد للفراش وكون ظاهر الولد
للفراش وكون ظاهر الفقر فقيرا والغني غنيا وظاهر العدالة عادلا وظاهر الفسق فاسقا حتى يظهر الخلاف
وكون ذي الحق واحدا والقرض ماخوذا وغير ذلك فيما ثبت تقدم الظاهر على الاصل بالدليل الخاص كما في الاكثر او
العام مثل لولم يعمل بالظن لضيعت الحقوق او لزم العسر والحرج والضيق واشباهها وفيما لم يدل عليه دليل
فالاصل مقدم لما مضى من الادلة واختلفوا في عدة مقام في تقديم الاصل والظن منها غسالة الحمام
وماء المطر واعتبار العضو في الطين الطرق المظنون بنجاسته وتحليل الحما الفيض من جلد ابي بكر الطاهر بيد المسلم
واصل عدم التذكية وعدم اعتبار اهل الصلوة والتسمية ظاهر في الجلد المطروح في بلاد الاسلام مع قرينة
التذكية والتحقيق موكول الى الفقه وكثيرا ما يتعارض الاصل والاستصحاب والظن والاستصحاب في بعض
هذه المقامات وغيرها وسيجئ ذكره ان شاء الله ثم ومن الاصول المشهورة اصل الطهارة وقال شيخنا
دام ظله النجاسة صفة عارضة للاشياء وهي من حيث خالية عنها اما المتنجسات فظاهر واما النجاسات
العينية فلان النجاسة ليست ذاتية والدم والبول والغائط واشباهها طاهرة ما دامت في الباطن
ومقتضى الاصل والاستصحاب عدم النجاسة الا اذا ثبت خلافه وكذا الميتة كانت طاهرة قبل الموت
والنجسة الى نجس العين مشكل وعرق الجنب مستصحب الطهارة لطهارته قبل البروز وكذا المسكر والجسم
الغني فكل ما هو طاهر بالاصل مضاف الى اطلاقات الشرع وعموماته ولا يعارض اصالة الطهارة الشغل
اليقيني المشروط بها لتقدم حكم الموضوع الشرعي للشيء على الحكم التي العارض من الخروج اقسام
وصف موضوعه ثم اعلم ان الاصل يجري في الامر الشرعي وكذا العادي المترتب عليه الشرعي كالشك
عند المسيس في السجود هل بجبهته شيء من سراويش الارض والتوائم الشرعية وكذا العقلي مثل ان
يتوضأ بماء ويحتمل عقلا ان يكون فوق الماء مضاف بنصب اليد او نجاسة كذلك بخلاف الامر الخارجي مثل
ان يزل احد سيفا او يطرح حجرا ولا الغامر او الحاجب لصلة فتقول الاصل عدم المنع والحجب فالقتل

ثابت

ثابت خارجا وكذا لو كان ثوب النجس رطبا ثم لاقاه بعد زمان ثم نظر اليه بعد زمان فوجده جافا فنقول
الاصل عند الملاقات عدم الجفاف فكان رطبا فنجس الثوب واختلفوا في اجراء عدم وصول الماء كرا
بعد كونه قليلا ونحو عليه وفي عدم كون الصبي بالغا عند الشك وعدم كونه سفيها وعدم كونه
مجنونا والتكفل بالجميع الفقه والله الموفق والمعين **حقيقة** في الاستصحاب وهو الثاني من
الادلة العقلية التي لم يستقل العقل فيه بل يحتاج الى ورود الشرع وثبوت حكم منه عند جماعة وسمي
ان العقل مستقل في بعض اقسامه في احكام شاذة قطعا وفي احكام شايعة ظنا والكلام في المرام
يقع في عدة مقام الاول في تحديده اما لغة فهو المصاحبة او طلبها قال في القاموس استصحبه
دعاه الى الصحبة وكلما لازم وفي الصحاح واستصحب الكتاب وغيره حمله صحبته ومن
قيل استصحبت الحال اذا تمسكت بما كان ثابتا كانك جعلت تلك الحالة مصاحبة غير مفارقة
انتهى والجامع لاكثر كلامهم اخذ الشيء مصاحبا وملازما والمراد هنا اخذ مورد الحكم بما هو مصاحب
لتفسيره اذ كما يتصف به في الزمن الاول يتصف في الآن من الثاني واخذ الآن من الثاني مصاحبا
ومعه زمانا الاول ونفي الحكم الثابت للشيء او اخذ الشيء الموجود في الزمن اللاحق ملازما لهذا الشيء
بحسب كونه في الزمن السابق باعتبار الحكم الثابت له والتغاير اعتباري او اخذ الحكم في الزمن
الثاني ملازما لهذا الحكم في الاول لهذا المحكوم والاحتمال الاول اوفق بتحديدنا تبصرة لمعنى المصطلح سعيد
للمعنى اللغوي واما اصطلاحا فقيل هو ان ثبت للشيء في الزمن الثاني ما ثبت له في الآن من الاول واعترض
عليه اولا بعدم صدقه على استصحاب عدم الشيء لعدم ثبوت العدم لشيء واجيب بامكان ثبوت
عدم المضاف للشيء كالموت والمرابط الا اثبات هو الحكم بالاتصاف ولا يحصر الاتصاف بالامور الثبوتية
او المراد من اثبات العدم الحكم بثبوت نقيضه والجواب بان المراد من الوصف استصحاب حال الشرع كذلك
فاسد لان المعروف عند العرف اعم وايضا كثير من الاحكام الوضعية الثابتة باستصحاب حال الشرع عدمية
وثانيا بصدقه على ان تثبت للشيء في الزمن الثاني بالادلة ما ثبت له في الزمن الاول واجيب بان المراد
من الاثبات الحكم بالاستصحاب الحكم وجريه الى الزمن الثاني من دون ملاحظة شيء آخر وفيه تامل وثالثا
بعدم صدقه على جزء الوقت باعتبار ظرفية الزمن الاول واجيب بان خصوصية الظرفية ملحوظة
بل الحكم يثبت وكان طرف الثبوت الزمن الاول لانه قرر فيه والا لم يصدق على ذلك الاستصحاب
لاختصاص الحكم بهذا الزمان وفي الزمن الآخر يحتاج الى الدليل بل اذ قام دليل عليه نافي الاول م
ورابعا بصدقه على اثبات ما ثبت في الزمان الاول وان لم يتحقق شك وعرض ما هو المانع او منع ما

هو العارض فان الشي اذا كان باقيا على حاله ولم يعرضه شي لا يعرض الشك في الحكم فلا يجري الاستصحاب
فيه ولا يحتاج اليه كما صرح به جماعة ولعله يمنع الانحصار فربما يشك شاك في الحكم المطلق هل هو
جار في الزمن الثاني او كان له خصوصية للزمن الاول وح نفس الزمن الثاني مورث لعروض الشك
في بقاء الحكم والمراد من الزمن الثاني في الحد ابداء الزمن اللاحق وغير الاول وهذا الاطلاق شائع
بل المراد من الزمن الاول في المقام السابق وقيل هو اثبات الحكم وجوديا او عدميا في الزمن الثاني
تعويلا على ثبوته في الاول من غير ملاحظة شي آخر ولا يرد اكثر الاعتراضات عليه والمراد بقوله وجوديا
او عدميا التصريح بالتعميم وقيل هو اثبات الحكم في الزمن الثاني تعويلا على ثبوته في الاول ولا يرد
الرابع عليه وقيل هو ان تستصحب حكما شرعيا ثابتا للشيء وقتا ما فتستمر له في وقت طرئت
فيه حالة لم تعلم شمول هذا الحكم لها ويرد عليه بعض ما سبق مع ورود الدور لاخذه فيه بعض ما اشتق
من المعرف مضافا الى تخصيصه بالحكم الشرعي وهو اعم ويمكن الجواب بحمل ما في الحد على المعنى اللغوي
والمراد من المحدود الاستصحاب الشرعي واعلم ان الاستصحاب هو بالمعنى المصدري صفة
للمستدل او المجتهد ولذا قال اكثرهم هو اثبات كذا والحكم بكذا والاثبات صفة للمثبت لا
للثبت ويظهر من العضدي انه حال للحكم وكون الحكم مظنون البقاء او العدم الآن يبقى ان
الاستصحاب في كلامه بمعنى المستصحب ثم وقرب منه ما حكي عن المنهاج ويعضد ما نقل عن
الشيخ المفيد ويؤيده ما ذكره الجرجاني حيث قال في استصحاب الحال هو ان يستصحب الاصل
عند عدم الدليل الشرعي ويمكن ارجاع الضمير الى المستدل فيرجع الحد الى المشهور فان قلت
القاعدة المثبتة للحكم المشتهرة بينهم بقاء ما كان على ما كان لا الحكم به فيحكم بطهارة الملو
الطاهر المشكوك نجاسته بالعارض لقاعدة بقاء ما كان على ما كان المستفادة من الادلة
الشرعية العقلية قلت غاية ما علم في المقام ثبوت الحكم في الزمن الاول اما البقاء فلا يعلم اصلا
ولم يظهر سبب يوجبه فان الموجود الثابت الحادث محتاج في البقاء الى علة وهي غير معلومة
والذي يستفاد من الادلة الشرعية كقوله لا تنقض اليقين الا بيقين مثله والعقلية كما سيأتي
هو الابقاء والحكم بالبقاء لا البقاء فالمستدل يحكم الحكم ويسريه الى الزمن الثاني تنقيح ويستمر فيه
متعد ووصف للمستدل واسد التعاريف ما في كلام جماعة نصا او ظاهرا في الاصول والفقه
والفقه من ان الحكم ببقاء ما كان على ما كان واجود منه ما افاده الاستاد الاعظم نور ضريحه من
انه الحكم باستمرار امر كان يقيني الحصول في وقت او حال ومشكوك البقاء بعد ذلك الوقت او الحال
والمراد باليقين طمأنينة النفس فيعم الشرعي والعادي والعقلي او المراد اليقيني في الجملة لان الامور المتمسك

بها بالاستصحاب اكثرها ظنية الثبوت مستنبطة من الادلة الظنية كاكثر الموضوعات اللغوية وجل
الاحكام الفقهية والتعميم في الوقت والحال في مقابل تعميم المشكوك والتعميم في المشكوك بحسب
الوقت والحال باعتبار ان الشيء الذي يورث الشك في ثبوت الحكم السابق ربما يكون نفس ه
الوقت الثاني من دون منع عارض او عروض مانع آخر لاحتمال الخصوصية للحكم بالزمن الاول
او امكان مدخليته لثبوت الحكم فيجب ضبط الحكم الى الزمن الثاني وبقاء الحكم مظنونا او موهوما بعد
عروض العارض واحتمال عروض المانع لا يأبى عن كونه مشكوكا في وقت او حال لانه قد يدعو عروض
ما يحتمل منع الحكم السابق شك في الحكم وتحيرا ثم بعد الرجوع الى الاستصحاب او ملاحظة ضعف
العارض او امارات البقاء يصير المنع موهوما وربما يكون احتمال المانع قويا فيصير المنع مظنونا
وهذا مراد الاصوليين ان الاستصحاب بعد طريان الشك او المراد بالشك في المقام مجرد التزلزل
والاضطراب وان كان احد الطرفين مظنونا والآخر موهوما فكلام الاستاد تام وبالغ في التفصيل
وكشف المراد فربحته صادق على المحدود ولا يكون شارحا ومعرفا للمحدود ويخرج بقيد
بقاء ما كان او استمرار الامر الحكم في الزمن الثاني الجاري لا بنفسه ما كان كاستصحاب الحكم للماء ه
القليل في الجاري فيشكل لاسيما الحكم الوارد على عدد مخصوص استصحب ابو حنيفة وجوب الختين
في المائة والعشرين اذا زادت واحدة ويمكن ان يبقى بعده جرى الحكم في الناقص من هذا العدد والزائد
عنه لان كل مرتبة من العدد مغاير للاخرى فان الحكم على المفروض يدور مدار هذا العدد والعدد
هيهنا في حكم الوصف العنواني وكما ان حكمت على الغنم الموصوف بكونه على هذا العدد ولا يجري ان الحكم
الحكم بالعدد فجعل موضوعا للحكم لغرابة الزائد والناقص منه مغايران له فان مرتبة الثلثة وعدها
غير الاربعة وعدها نعم ان علم ان المراد بهذا العدد ان لا يكون انقص منه فيجوز استصحاب الحكم
الى الزائد كما في الماء البالغ قدر الكر واحترز بقوله ما كان عن المتغير الذي اقتضى امره التغاير و
سلب التسلط اما بالاستحالة كالكلب المستحيل ملحا والخمر خلا والعذرة دودا او بالاستهلاك
في شيء آخر كالمضاف القليل المنصب في البحر فيصير مطلقا او بتغير وصف معتبر في تعلق الحكم
بالموصوف كالمريض والحائض والمغصوب بعد الصحة والنقاء واذن المالك فلا يستصحب قضاء
الصلوة من قعود مثلا والمنع من المقاربة ولا الضمان في التلف لان الاحكام المذكورة ثابتة
للمتصف بالاوصاف وليست فليست فان مدار الاحكام الشرعية اما على الماهيات الحقيقية
باعتبار الاوصاف المعتبرة معها شرعا او على الماهيات الجعلية الشرعية كالعليل والجادي

والمستطيع والمقيم والمسافر او على ما يصدق عليه الاسماء التي اعتبرها الشارع والمدار على صدق الاسم في الحكم
فلا يحكم في دوران الحكم عن احدى الثلث اتحدتا وانفكت وعلى اي تقدير اذا تغير الموضوع باعتبار
سلب الوصف او تغير الهيئة الجعلية او عدم صدق الاسم لم يجر الاستصحاب لان الحكم في الزمن
الاول ما تعلق بهذا الشي حتى يثبت له ويتعين في الزمن الثاني فلا يمكن ان يبقى ان العين في المتغير باقية
وان زال الوصف فيصح ان يبقى لو يدل كالكافر هذا كان نجسا بعينه فليكن الآن كذلك لان ثبوت الحكم قبل
التغير لم يكن لهذا العين بل العين المتصف بوصف الكفر او ماهية الكافر من حيث هو كافر او
لما صدق عليه هذا الاسم وشي منها لا يبقى في المقام ومنه الملح الحاصل من الكلب مغاير للكلب وعلم
مما ذكرناه اختصاص الاستصحاب بالازمان وعدم جريانه في الحكم الافراد كما توهم بعض متاخري
اليهود واحتمله بعض منا لان الحكم المتعلق بجنس في ضمن فرد لا يجري في فرد آخر منها اعلم ان الامر به
المستصحب فيه قد يكون ثبوتيا مثل الطهارة عند الشك في قدح العارض كالمذي والخارج او الشك
في عروض القادح والمزيل كالبول المشكوك خروجه ومثل الاحكام الشرعية التكليفية او الوضعية
الثابتة عند الشك في عروض النسخ او الشك في ناسخية النص العارض وقد يكون سلبيا كالبراءة
الاصلية القديمة وعدم التكليف في الصغر والجنون وعدم المركبية التذكية وعدم وضع اللفظ
وامثالها وحكي ان بعض العامة اثبت الاستصحاب في النفي ونفيه في الاثبات ثم ينقسم الاستصحاب
بحسب المستصحب الى اربعة اقسام الاول استصحاب حال العقل وهو استصحاب حالة وصفة
للمكلف يعتمد على حكم العقل بالحسن والقبح مثلا نحو استصحاب البراءة الثابتة قبل التكليف و
قريب منه استصحاب عدم الحكم الى ان يظهر الدليل وقد عده في العدة ثانيا والحق انه يتثنا ولـ
الاول او يرجع الاول اليه لان الحكم ان كان تكليفيا فهو استصحاب اصل البراءة وان كان وضعيا
يرجع ترتب التكاليف اليه ثم الثاني استصحاب حكم الشرع وهو استصحاب حكم حكم به الشارع ه
عند الشك في نسخه الى ان يثبت الناسخ سواء ثبت بالاجماع او النص ويسمى باستصحاب حكم النص
ويستعرف ان الشهيدين جعلا استصحاب حكم العموم وحكم النص قسما واحدا الثالث استصحاب
حال الشرع وهو استصحاب حالة او صفة او امر يثبت شرعا للمكلف بواسطة جعله وتقريره و
بالجملة حكمه الوضعي ثم ان كان في محل النزاع والشك في قدح العارض فهو استصحاب حكم الاجماع
وربما خص استصحاب حال الشرع بهذا القسم وذلك كاستصحاب الطهارة عند خروج الحدث
من غير السبيلين وكالمذي من احدهما وبوجدان الماء في الاثناء لاستصحاب الطهارة وصحة الصلوة

وبقاء ملك الصيد عند عروض الاحرام وبقاء النكاح واباحة الوطي عند قول الزوج انت خلية
او برية ونحوهما مما يشك في وقوع الطلاق به وكذا استصحاب الحالة الاولى عند كل ما يشك
في وقوع العقد والايقاع به وفي مقابله ما اذا شك في عروض القادح كالطهارة عند الشك
في عروض الحدث او النجاسة والملك عند الشك في عروض العتق او البيع والشهيدان جعلا
استصحاب النفي قسما اولا وحكم العموم وحكم النص قسما ثانيا وحكم يثبت شرعا قسما ثالثا كالملك
عند وجود سببه وشغل الذمة عند اتلاف او التزام الى ان يثبت رافعه واستصحاب حكم الاجماع
في مواضع النزاع قسما رابعا ومثلاه بالخارج من غير السبيلين وانت تعلم ان استصحاب حكم
الاجماع ايضا اثبات حكم ثبت لثبوت سببه والفارق كون احدهما عند الشك في قدح العارض
والآخر عند الشك في عروض القادح وعليه يدور الخلاف في الحجية وعلى ما جعلناه والشهيدان
جعلا افراد هذا القسم صنفين حكم ثبت لثبوت سببه فيستصحب الى ان يثبت رافعه وحكم ثبت
بالاجماع فيستصحب في محل النزاع الى ان يثبت ما يعارضه ومثلا للاول بالملك الثابت بثبوت احد
اسبابه والثاني بالطهارة الثابتة قبل خروج الخارج من غير السبيلين بالاجماع وانت خبير بان
الطهارة ايضا مما ثبت لثبوت سببه الشرعي من الوضوء او الغسل او التيمم واقصى ما هناك النزاع على
هو العام الاول ولم يقع هنا وهذا القدر لا يصلح ان يكون منوعا الا دخل له مع انهما جعلا اصناف
القسم فيما لا يخفى ما فيه على انه ربما يقع في الملك ايضا نزاع كالاصطياد محرما فلو جعلا له بحاله
قسما واحدا الاسباب وهو استصحاب ما يثبت لثبوت سببه وقع النزاع في انعدامه لم يقع كما صنع
المحقق وسماه باستصحاب الحال فانا ما كنا نتعلق بالاستصحاب ونقسم الاسباب وطرض مؤثر في الطلاق
ثم الرابع استصحاب ما لا يدل وثبوته على حكم العقل ولا على حكم الشرع كاستصحاب حيوة زيد او
صحته او سقمه او فقره او غناه عند الشك في زوالها ليبتني عليه ما يلزمها من الاحكام الى ان يثبت
المزيل ومنه استصحاب الحقيقة الى ان يثبت الاشتراك والنقل شرعا او عرفا والعموم الى ان يثبت المخصص
والاطلاق الى ان يثبت التقييد والظاهر الى ان يثبت المأول فيقال في العام المخصص كان غير مخصص لعدم
الاحتياج لا خطاب ولا مخصص فيستصحب عدم التخصيص لا العموم فيرجع الى استصحاب العدم فلا
يرد عليه ان التخصيص بيان ومراد عند الاطلاق العام فلا يعقل الاستصحاب وهكذا الامر في التقييد
والتاويل وامثالها وهذا الاستصحاب الواقع في الالفاظ وفيما يتعلق بالاحكام كحيوة زيد هو المسمى
باستصحاب الموضوع لانه في متعلقات الحكم وموضوعاته والشهيدان جعلا استصحاب

حكم العموم وحكم النص قسما واحدا وقد يجعل هذان مع قسم حكم الاجماع وهو ما ثبت حكم الشرع
وشك في عروض المزيل قسما واحدا لاشتراكها في ان كلا منها استصحاب عند الشك في عروض
القادح ولانه لا بد من الاخطاكون المستصحب نفس الحكم الشرعي او كونه حالا ثبت للمكلف
بواسطة حكم الوضعي وقد يطلق استصحاب الحال على الجميع وقد يخص بما عدا استصحاب
حكم الاجماع كالحاجبي وقد يطلق استصحاب العلم واستصحاب حال الشرع على ما عدا حال العقل
كما في الذكرى وقد يخص حال الشرع باستصحاب حال الاجماع المخصوص كما عرفت واستصحاب
حكم النص ويشمل النسخ والاستصحاب بالموضع في الالفاظ والشان في تفهيمها لما
ستعرف ان النزاع وتفاصيله ثم يرد والثمرة يترتب عليه المقام الثاني في تحرير النزاع قال السيد
المقدس الاستاد لا كلام في اعتبار حجية الاستصحاب عند الشك في عروض القادح باقسامه
الثلثة حتى الاجماعية الا ما شذ منهم فيما شذ منه وهو عجيب لان ثبوته مما استمرت
عليه طريقة الشرايع واستقامت عليه سيرة العالم في الالفاظ فانه مما جرت به السنة العلماء
اجمع المثبت والمنكر في التمسك في انكار الاشتراك والنقل حتى ادعى عليه الاجماع من لم يدع الاجماع
فلولا الاستصحاب في هذه الاقسام لانسد باب الشرايع والاحكام وتعطل النظام وانسد
طرق التفهيم والافهام لان كل نبي واحاد الحاكم يحتمل النسخ والاتيان في كل حال ما وان وكل
حكم وسبب شرعي يمكن فيه القادح في كل زمان وكل لفظ وعقد وايقاع وعهد والتزام يتطرق
اليه طرق المزيل ولو بالامكان وكذا متعلقات الاحكام من وجود او طهارة او نجاسة في وضع
الاعيان والحل بنوع ما ذكر مما اجمع عليه الفريقان فلم يبق النزاع الا في استصحاب حال الشرع
المعبر بحكم الاجماع ولذا عنون عليه جماعة الباب بذلك ونقل بعض الحنفية كثيره في غيره على بعض
الوجوه شاذا انتهى ملخصا ورفع مقامه والحاجبي جعل الاستصحاب قسمين استصحاب الحال
ونسب القول بحجيته الى المزني والصيرفي والغزالي وغيرهم سواء كان الامر وجوديا او عدميا
عقليا او شرعيا واستصحاب حكم الاجماع في محل الخلاف كمسئلة الخارج من غير السبيلين
ونسب القول بنفيه الى الغزالي وبالجملة فقول العامة في الاستصحاب ثلثة الاول الحجية مطلقا
وهو المحكي عن المزني والطبري واكثر اصحاب الشافعي والثاني عدم الحجية كذلك ويحكى عن اصحاب
ابي حنيفة واكثر المتكلمين وقيل انه انما في غير الموضوعات او مختص بحكم الاجماع والثالث الحجية
فيما عدا حكم الاجماع وعدمها فيه وهو المحكي عن الغزالي واما اصحابنا فالمشهور فيهم الحجية على الاطلاق

حجيتها بنوع عنه قصيع كلامهم في الاستدلال وهو المحكي عن المفيد والمحقق والعلامة والشهيدين
والاكثر من تاخر عنهما كالبهائي في الزبدة وعلله في عقد الحسيني ونقل في التمهيد عن اكثر اصحابنا
والمعالم عن الاكثر وصرح بالتعميم جماعة وكلام الاكثر في العنوان مطلق لكنه بمقتضى الدليل عام
والشيخ الطوسي لما ذكر خلاف العامة وحكى نصرة المفيد احدهم ونصرة المرتضى الاخر قال ولي
فيه نظر لكن مذهبه في اعتبار الاستصحاب غير خفي في كتبه الاستدلالية وفي المبسوط بل قال
في العدة في اخر الفصل والذي يمكن ان ينصر طريقة الاستصحاب انه لو كان الحالة الثانية
مغيرة للحكم الاول لكان على ذلك دليل فاذا تتبعنا جميع الادلة ولم نجد فيها ما يدل على ان الحالة
الثانية مغيرة للحالة الاولى دل على ان حكم الحالة الاولى باق على ما كان والمحقق اختار مذهب
المفيد وتوهم صاحب المعالم انه اختار مذهب المفيد اولا ثم رجع الى مقالة المرتضى ثم خطؤه
احتج بما اختاره باربع حجج ثم نقل ما احتج به للمنع واجاب عنه ثم ذكر ما عدل عنه الى قول المرتضى و
هذا قول لهم لان مثل المحقق كيف يعدل بمجامع ما اختاره واحتج عليه ورد دليل المانع الى
نقيضه في مقام واحد والمفهوم من كلامه بعد التروي اعتبار الاستصحاب مطلقا والرد على
على المرتضى بان الاستصحاب ليس بلا دليل واستثنى ما كان من محل الاجماع مقيدا لكنه
ولعدم الماخذ في الاخبار وبناء على ان الحكم المجمع عليه فيه غير مطلق قال المحقق ان ثبت حكم في وقت
ثم جاء وقت اخر ولم يقم دليل على انتفائه هل يحكم بالبقاء على ما كان ام يفتقر الى الدلالة في
الوقت الثاني اثباتا او نفيا المفيد على حجيته ما لم يقم دلالة على تغيره وهو المختار وقال المرتضى
لا يحكم باحد الامرين الا بدلالة ثم قال لنا وجوه وذكر ادلة المثبتين ثم ذكر ادلة المانعين
ثم ذكر ادلة النافين ورد عليها وقال والذي نختاره ان ننظر في الدليل المقتضي فان اقتضاه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح اذا وقع الخلاف في لفظ يقع به الطلاق كقوله
انت خلية فان المستدل على عدم وقوع الطلاق لو قال الحل الوطي ثابت قبل النطق بهذه فكذا بعده
ان يكون بعده لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم
رفعه فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي فوقوع العقد اقتضى الحل في وقت من غير تقييد فيلزم
دوامه فيثبت المخالفة بيننا واضحة لان المحقق عمل بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس عمله
عملا بغير دليل وان كان يقع بما وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهو كما ترى صريح في قوله
بالاستصحاب لكن يقول ليس من غير دليل وجعل الدليل هو المقتضي المطلق ودليله وان لم يكن

ثابتا لان المقتضي مقتض للاحداث ولم يثبت اقتضاؤه للاستمرار لكن قوله قال ورد قوم على المرتضى
بانه ليس من غير دليل وجعل دليله المقتضي وعند المشهور ايضا المقتضي عقلا او شرعا موجود
في جميع ما قالوا به الا انهم جعلوا الدليل الظن المعتبر العقلي والادلة الشرعية مثل لا تنقض اليقين
الا بيقين ثم شرط المحقق ان لا يكون الدليل الدال على الحكم الذي يراد استصحابه مقيدا مخصوصا
بالحالة السابقة كما في مثال واجد الماء وكل من يلحق بالاستصحاب يعتبر هذا والا فكيف يعقل
الاستصحاب مع اختصاص الدليل بما قبل تلك الحال بسوء الكلام في ان مثال واجد الماء هل
هو مطلق او مختص وهذا لا دخل له في اصل المسئلة وانما هو كلام في خصوص مثال والمحقق فهم
ان اباحة الدخول في الصلوة وصحتها مشروط بعدم وجدان الماء فكان مقيدا فلا يتسرى
الى غير محل الشرط ولا يصح الاستصحاب لان الحكم مختصا بالحالة السابقة اوعلى ما علم
ولهذا ومن يستصحب في المثال يزعم ان الحكم فيه مطلق واشتراط عدم عدم وجود الماء انما هو
في الابتداء وقبل الدخول في الصلوة واما ما بعده فلا دليل على الفرض من اجماع او غيره دال على
الاطلاق غير مقيد بان لا يجد الماء في الاثناء ثم حكى عن المحقق انه اختار مقالة المرتضى وهو في
المعتبر لم يغفل ان قسم الاستصحاب الى ثلثة التمسك بالبراءة الاصلية والاستدلال بعدم الدليل
ثم قال الثالث استصحاب حال الشرع كالمتيمم يجد الماء ثم ذكر المثال والاحتمالين ثم قال و
ليس هذا حجة لان شرعيتها بشرط عدم الماء لا تستلزم الشرعية معه ثم قال مثل هذا لا يسلم
عن المعارضة بمثله لان الذمة مشغولة قبل الاتمام فتشغل بعده وما تعلق به من الوجهين
للمنع في المثال ونحوه يوجب عدم كون المقتضي مشروطا بشرط لم يتحقق في الحالة الثانية وكلامه
يرجع الى ما اختاره في الاصول من عدم كون المقتضي مشروطا وهذا الشرط معتبر عند الجميع
كما عرفت والقول بالمنع في اصحابنا نسب الى المرتضى وصاحب المعالم وان استقرب مقالته كما في
المدارك في الماء الكثير المتغير بالنجاسة قال في المعالم اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ويجي وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم وصاحب الذخيرة
كذلك لكن بدقيق النظر يعلمون من الاخذ باستصحاب حكم الاجماع فقط ولا يبعد ان يكون المرتضى
ايضا كذلك ولذا قال صاحب الحدايق بان استصحاب حكم العموم واستصحاب حكم النص مما لا خلاف
فيه وهذا استصحاب بحكم ما ثبت شرعا كالملك بعد وجود سببه وشغل الذمة الى ان يثبت
والعمل بما لا شك فيه بل لا خلاف في الاستناد اليه والعمل في الاحكام عليه ومنه استصحاب

طهارة شيء ونجاسته وصحة الطهارة من الحدث والخبث في المشتبه غير المحصور واستصحاب
الملك بعد وقوع سببه والنكاح وما ترتب عليه بعد وقوع العقد وحجية القيام وبقاء
الليل والنهار واشتغال الذمة بعبادة ونحو ذلك الى ان قال ونظيره مما جعله الشارع واقعيا
لهذه الاحكام ثم عد استصحاب الحكم الشرعي بعد طرو حالة الشك في بقائه معها ابدا ومثل
بمثال واجد الماء ثم قال هذا هو محل النزاع ونقل خلاف المفيد والمرتضى وغيرهما فيه والشيخ الحر
منع من استصحاب نفس الحكم الشرعي في مثال واجد الماء ودون غيره كالمتطهر الشاك في الحدث
او النجاسة وبالعكس والشاك في غروب الشمس وطلوع الفجر وفي ايقاع الطلاق ونحو ذلك وقال
شارح الشرح ان الحنفية يقولون في اثبات الحكم الشرعي ويتمسكون في النفي الاصلي ولذا يقولون
انه حجة في الدفع والرفع لا الاثبات وصاحب الوافية عنون البحث باستصحاب حال الشرع ومنع
اولا من جريان الاستصحاب في الاحكام التكليفية سواء تعلقها بالخطاب كالامر والنهي او
بالعلامات الموضوعة لذلك كالاسباب والشرائط وحكم ثانيا بامكان جريانه في الوضعية
من حيث هي ولانحصار فيها قال ووقوع في الاحكام الخمسة انما هو بتبعيتها فكان هذا نقضا
لما سبق المنع من التكليفية الثابتة بالعلامات اذ ليست تلك الا بالتبعية ويمكن ان
يأول بانه منع عنه وقوله ووقوعه اي البقاء والاستصحاب بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اي
يبقى تبعا لبقاء الدليل فتم واغرب منهما ذكره صاحب الذخيرة تبعا للمدارك حاكيا عن جماعة
من المحققين من ان الحكم بالبقاء انما يكون حجة حيث دل دليل الحكم على الاستمرار وانه مستحق
تابع لدليل الحكم فان دل على الاستمرار ثبت والا فلا كما في الخبز المعجون بالماء النجس فلا يستصحب
لعدم ما يدل على البقاء فعكس القضية والحكم بالقادح من مدلول الخطاب دون الاستصحاب
الا ان يأول كالشهيد بانا لا شك في وجود خطاب دال على نفي الحكم الثابت بالخطاب الاول
فيبقى الاول وهذا يرجع الى استصحاب عدم المخصص وهذا التوجيه لا يناسب مذهبه ولا تمثيله
الذي مثله وقال صاحب المدارك ايضا ان الاستصحاب ليس بحجة الا فيما دل الدليل على ثبوته
ودوامه كاستصحاب الملك عند جريان سبب الى ان يثبت الانتقال وشغل الذمة عند جريان
الاتلاف قال فان الاستصحاب هو التمسك بدليل عقلي كاصل البرائة او شرعي كالاسباب
المتقدمة وشارح الدروس بعد منع حجية الاستصحاب جعله على قسمين شرعي وغيره والاول
كما اذا ثبت حكم شرعي بنجاسة ثوب او بدن في زمان فيبقى بعده محكوم بالنجاسة اذا لم يحصل اليقين

بان فيها والثاني كما اذا ثبت رطوبة ثوب في زمان فبعده حكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف فذهب
بعض الى حجيته بقسميه وبعض الى حجية القسم الاول والظ ان الاستصحاب بهذا المعنى لا
حجية فيه بكلا قسميه اذ لا دليل عليه والظ حجيته بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني
بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا بلا اشتراطه بشيء اصلا فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم الجفاف وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجود المزيل قبل العلم بوجوده
ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق الغاية على شيء و
شككنا في صدقها على شيء اخر فلا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل ثبت ان
الحكم مستمرة الى الجملة وشككنا في الشيء الاخر انه مزيل ام لا فلا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت
استمراره اذ الدليل الاول ليس بجار فيه والحاصل انه اذا ورد على وجوب شيء او ثبوت حكم الى غاية معلومة
فلا بد من تحصيل اليقين بوجود الشيء حتى يتحقق الامتثال فلا يكفي الشك في وجوده وكذا الحكم بوجود
غاية معينة الى اخرها قال الجلال القول في مقالة اصحابنا ان المفيد والعلامة والمحقق بل الاكثر على اثبات
الاستصحاب مط سواء كان البناء على ان محل الخلاف الاستصحاب في حال الشرع او حكم الاجماع
ولا خلاف في الباقي او الاستصحاب مط والخلاف في الجميع وهو ظاهر الشيخ في العدة في اخر الفصل
كما هو مقتضى دليله والمرتضى وصاحب المعالم على المنع فان كان النزاع في حال الشرع او حكم الاجماع
فنفيهما فيه وان كان مطلقا فمطلق والظ من الحدائق وغيرهما ومن اجراء الاصحاب انواع استصحاب
العقل مع الشك في المزيل واستصحاب الموضوع ان النزاع خاص بحكم الاجماع فنفيهما فيه وصاحب الوافية
على منع الاستصحاب في التكليفية عقلا وشرعا وفي الوضعية عقلا والاثبات شرعا ويحتمل كلامه
بعيدا الاثبات في حال الشرع شرعا مط تكليفيا او وضعيا والحدائق المحاسن ... وسكت عن القسم الرابع
وهو الحكم الشرعي بعد الشك في البقاء وظاهر المدارك والذخيرة الاثبات اذا دل الدليل على الاستمرار
والمنع اذا لم يدل والظاهر انهما في محل النزاع اي حكم الاجماع ويحتمل كونه مط ان كان النزاع مطلقا
وشارح الدروس منع عن استصحاب ما ثبت بحكم الشرعي اذا شك في الواقع كما في نجاسة الثوب
واذا ثبت بغير الشرع كرطوبة الثوب واثبت استصحاب ما ثبت الى حال كذا الى ان يعلم وجود المزيل
او بعد حصول الغاية المعينة ويمكن ارجاع القول الى مقالة صاحب المدارك بادنى عناية ثم انه
ثم اعلم انه كما ورد في الاستصحاب مط اشكال فاورد صاحب الوافية في الموارد التكليفية والوضعية
الحكم الذي يراد اثباته في الزمن الثاني فاما ان يكون ثبوته في الاول بامر او نهي او تخيير او وضع علامة

والاول اما موقتا او مط واستصحاب الموقت بالنسبة الى خارج الوقت لا معنى له لان مقتضى التوقيت
اختصاص الحكم بالوقت والا لم يكن للتوقيت اثر مضافا الى انه استصحاب في المغاير وهو مجمع على
بطلانه وبالنسبة الى ما دخل في الوقت فلا حاجة اليه لاستواء نسبة الخطاب الى جميع ازمنة
الوقت فثبوته في الثاني بالنص لا الاستصحاب والمطلق لطلب الماهية ولو مرة في اي وقت كان
فنسبته الى جميع الازمنة واحدة واظهر منه اذا دل الامر على التكرار وعلى القول بالفورية
فليس كالمضيق الموقت لان من قال بالفورية في الامر قال بالبقاء على التكليف في الثاني ان
لم يات به في الاول وهكذا فلا يحتاج الى الاستصحاب والنهي ان كان مقيدا لم يجر في
الخارج ولم يحتج الى الاستصحاب في الداخل وان كان مطلقا يدل على نفي الماهية بجميع افرادها واحوالها
كما هو مقتضى المنع عن الطبيعة وكذا الحال في التخيير والرابع وهو الوضع فاما مطلق كما في جعل
الايجاب مع القبول سببا لاباحة التصرف او مع التقييد بما جعل سببا او شرطا او مانعا كالكسوف
والحيض او مما جعله من الوقت المحدود كالمتعة واما ما كان لا يجري فيه الاستصحاب لان المطلق
ان كان سببا للدوام كما في العقود واكثر الايقاعات فالاستغناء واضح وان كان ايجاد الماهية فهو
كالامر المطلق واما المقيد من الامور الوضعية فكالامر المقيد بالنسبة الى الداخل والخارج والمغايا
والجواب انا انستصحب عند عروض الشك في تاثير العارض وان الحكم الثابت على احد الوجهين
الاطلاق والتقييد او في عروض المزيل للحكم ومع يجري الاستصحاب في التكليف والوضع والمطلق و
المقيد في الداخل دون الخارج وفي المقيد باعتبار ان الغاية قد شك في اقتضائها فيجري فيها
الاستصحاب ابتداء وفي الحكم المتعلق بها تبعا كما يشك المجتهد في ان الغيم والحبل والرضاع هل
يسقط الصوم مع التمكن بمشقة وفي ان فقد الاستطاعة بعد حصولها هل يسقط وجوب الحج مع
المشقة وفي ان وجدان الماء في الاثناء اثناء الصلوة هل يسقط وجوب المضي فيها وخروج المذي
هل يبطل الطهارة وقول الرجل لزوجته انت خلية يبطل النكاح فيستصحب الحكم التكليفي في الاولى و
الوضعي في الاخيرة وكذا اذا شك في عروض مزيل الطهارة ومبطل العقد فيستصحب ما عليه من الحكم
التكليفي وكذا الشك في انجلاء الكسوف فيستصحب وجوب الاداء وهكذا ولسنا نستصحب في اصل ثبوت
الحكم من دون شك في عروض الزوال حتى يرد ما ذكر من الاشكال بل يجري فيه الاستصحاب كما اذا
شك في انه منصرف على التقييد او الاطلاق كما في وجوب الرد بالغبن الفاحش هل هو فوري ام لا فيثبت الخيار
دائما فيستصحب فنقول قد ثبت الخيار فيدوم ثم يصح جريان الاستصحاب في حكم النصوص الثابتة وفي

البدائة حتى يثبت التكليف وفي حال الموضوع حتى يثبت البيان من تخصيص او تقييد وفي كل حال ثبت الشيء
كحيوة زيد وفقره وغناه وفسقه وعدالته حتى يعلم التغيير وبما ذكر ظهر بطلان ما فصل صاحب الوافية
ما يراد لا انكال على التكليفية دون الوضعية **المقام الثالث** في حجج المثبتين مط بوجوه عقلية
صرفة وعقلية مع النقلية ونقلية صرفة اما الاول فامور منها ان بقاء ما ثبت راجح لان ما تحقق
وجوده يظن بقاؤه الى ان ظن بالامارات زواله ومن هنا بنى العقلاء ارسال الرسل والكتب و
المسافرة الى البلاد والمعاملة مع العباد والرجوع الى البلاد وينتظم به امر الزراع والتجار وما كان راجحا
فالعمل به واجب والا لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو محال بل ترجيح احد المتساويين وهو مستحيل
في العادات فضلا عن المرجوح واورد عليه بان حاصله وجوب العمل بالظن والا يلزم العمل بالوهم
ومقتضى هذا هو العمل بالظن كما عليه العامة وهو باطل عقلا ونقلا نصا وفتوى مع ما ورد في
ذم العمل بالظن والمستحيل عادة الاقدام على فعل ما هو مرجوح عند النفس او على احد المتساويين
من دون ترجيح لديها وليس في ترك الاستصحاب شيء من ذلك مع ان الثاني ينقض بالرجحان والدليل
الدال على النفي مع انه كثيرا ما يحصل الظن عند النفس بعدم الحكم فلا يتم التقريب والتحقيق في الجواب
ان العمل عقلا ونقلا يحكم الرجحان والصدق والامتثال وحصول الفراغ والوصول الى المقصود وهو
الرجحان العلمي القائم مقام نفس الامر وهو الواقع من الشيء عند العمل وبعد انسداد باب العلم يقوم مقامه
مقامه الظن المطمئن اليه النفس المسمى بالعلم العادي وهو المدار عليه فيما ذكر عقلا وعرفا وعادة و
شرعا والا لانسد ابواب المعاد والمعاش ويبطل المعاشرات والمعاملات وايصال الاحكام الى الانام وما
دل على النهي عن العمل بالظن فهو مورد على الكلام لعلم به فنقول ان الظن في الحكم الشرعي بعد
بعد انسداد باب العلم وبقاء التكليف اما ان يكون معتبرا مط كما هو عند جماعة فيثبت به الحكم او
المعتبر الظن المخصوص المخصوص المنتهي به التشهير الى القطع الناهض عليه الدليل والاستصحاب كذلك
لانه معمول به عند الجميع في امر الدنيا والدين ولولم يعمل به لبطل التمدن والمعاشرات وضيعت الحقوق
والاموال بل يخرج عن الدين في العقود والايقاعات والاموال والانساب والحدود والتعزيرات
مضافا الى الادلة الشرعية الاتية مثل لا تنقض اليقين الا بيقين مثله وهو راجح عند النفس من
الادلة والامارات بل يتيقن بحسب العادة ... بعد بطلانه كاستعرف بل لا الدليل
على خلافه وحصول الظن بخلاف مقتضى الاستصحاب اما من الامارات الفاسدة وهو غير معتبر
في الاعتبار عقلا ونقلا او من الادلة والامارات الموصلة فهو معتبر وينقض الاستصحاب بحكم الاستصحاب

وغيره لانه واورد فيما لم يرد دليل على خلافه والاستصحاب غير جار اذا ظهر خلافه ومنها ان الباقي مستغن
في بقائه عن المؤثر والا لزم تحصيل الحاصل بناء على ان علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث او
الامكان بشرط الحدوث كما عليه اكثر المتكلمين لا الامكان كما عليه اكثر الحكماء واورد عليه بالمنع
من الاستغناء وان الاحتياج الى المؤثر هو الامكان الذاتي المساوي في كل ان وجوده وعدمه
بمقتضى الامكان ويحتاج في كل منهما الى علة وان اكتفى في عدمه الى العدم علة والعلة المحدثة لا يلزم
ان يكون هي العلة المبقية وايضا الاحكام الحقيقية والجعلية الشرعية امور حقيقية او وضعية
فيتعلقه قدرة الواقع والوضع ان دائما فدائم والا فلا ومنها ان المقتضي للحكم موجود والمانع مفقود
واحتمال وجود المانع لا يصلح للمنع ولا يؤثر في الرفع انما المؤثر تحقق وجود المانع الرافع للحكم واورد عليه
بمنع المقتضي لان الدليل دل على الدليل في الزمن الاول فان كان دالا على الزمن الثاني فلم يحتج الى
الاستصحاب بل موروده عدم الدليل اما الثاني وهو القواعد المستنبطة من الشرعية فمنها
هو الحكم ببقاء الطهارات والنجاسات واحكام المياه المستعملة والاسئار والحائض والمستحاضة
والنفساء والجنب والمتوضي والمتيمم والمصلي والحاضر والمسافر والقاضي والغائب والاموال
الزكوية ومن وجبت عليه الزكوة ومن يجوز له الاخذ واحكام الفطرة والخمس والصائم ويوم الغيم
وليله والقاضي للصوم والمكفر واحكام الارضين والمجاهدين واهل الذمة واسباب الملكية واحكام
البايع والمشتري والاموال الواقعة في الايدي مما يملك ومما لا يملك وملك الغير والمقدور وغير
غير المقدور والبيوع الفاسدة وشرائطها وموانعها وكذا الحكم في الاجارات والزراعات والمساقات
والوقوف والهبات والصدقات والشهادات وامر القضاء سيما في امر الديون ولا قادر وفي
المصالحات والوصايا والمناكحات وملك اليمين وما يتفرع عليها من الجزئيات وكذا احكام الابعاض
من الطلاق والفراق وما يتعلق به من العدد والنفقات والعتق والكفارات والمواريث والحدود
والديات عن الكليات والجزئيات لا يتم الا بالاستصحاب والا فكل ان يحتاج الى دليل وفي كل زمن
ثان يحتاج الى بيان ولم يبق اعتماد على زوجة ومال وحال وشركة ومعاوضة وصحة وفساد فينفتح
باب المنازعات ويجر الامر الى الهرج والمرج ويفتقر كل شخص في كل امر الى الاحكام والادلة والضوابط كما
لا يخفى لان الاحكام يرد بعضها على بعض فرب بيع يرد على بيع وعقد على عقد بل كل شيء يحتاج في كل
ان الى المعجزة والدعوة وكذا الخلفاء من بعده ولا يشك على وعد ووعيد ومعاملة وكسب وهبة
وصداقة ومحبة وداعي ووديعة ويضيع المراسيل والمكاتيب والقول والعهد واليمين والاقرار

والاعادة والقطوع فلا يقع تسل وعبادة وبناء وعقود وبيتان ولا يتحقق المسافرة الى الجزائر
السواحل ولا يبقى الالفاظ على معانيها ولا القصود ولا اتباع الاصطلاح ولا قانون الوضع فينسد
باب التفهيم والتفهم وبالجملة لو لم يكن الاستصحاب مرعيا لهدم اساس المعاد والمعاش بالمرة
والتالي باطل ضرورة ووفاقا فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة قد بروسنها الاجماع المحصل من العامة
والخاص في امور بينهم ودنياهم من الائمة واصحاب الائمة والعلماء والفقهاء والمحدثين والرواة
ولعله لو لم يكن الحكم الشرعي بحجية الاستصحاب على سبيل العموم لوجب وروده الحكم في كل واقعة وان
يسئلوا الامام ويرجعوا اليه ويحرص بعضهم بعضا ووجب على الامام من باب اللطف العام ان
يبين لهم ويمنعهم عن السكوت وعدم السؤال ولم يجر في زمان عادة بتحقق السؤال في امثال
المقام بل ذكر المعصوم عليهم مع انها مما عام البلوى شديد الحاجة عظيم الضرر تركه مبنى على
الدين والدنيا ومنها السيرة الحاصلة من فعل الخواص والعوام فيما يتوقف عليه النظام بحسب
الدين والدنيا والتعيش في الاعصار والامصار بل الحاصل من لدن ادم الى الخاتم كان مدار
الهيوم الامور وقطب رحى الاحكام على الاستصحاب ومراعات بقاء ما كان على ما كان
وهو من اعظم النعماء الالهية والقول بان جميع ما ذكر ورود النصوص باخذه حتى ثبت خلافه سفسطة
ومع سلمنا لكنه يثبت به المطلوب لان جميعها وحدوث جميعها يحصل القطع بالقاعدة الكلية في حجية
الاستصحاب فان المدار في كل امر عليه بحصول الاستقراء التام المحصل للقطع او القطع بالحكم
بالحدس ويؤيده جريان العادة واستعداد كل شيء كذلك وان العلة المحدثة غالبا علة للمبقية و
حمل الشيء على الاعم الاغلب والظنون المعتبرة معتبرة بعد سد باب العلم والمرء متعبد بظنه
ولقربه المعصوم وعمل الطائفة وفتوى المنظر فلا تغفل اما الثالث وهو النقلية المحضة فقاعدة
عدم نقض اليقين بغيره المستفادة من الاثار المستفيضة الصحيحة والظاهرة الشاملة لمطلق
الاستصحاب كما شرعيا او وضعيا سلبيا او ثبوتيا او موضوعا للحكم او متعلقا له اما العام
الصريح فكاثرة في تضاعيف الابواب ومدرج العناوين منها ما ذكره غواص بحار الانوار عن
علي ع من كان على يقين فاصابه شك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن الصدوق
عن ابيه بسنده الى ابي بصير مثل ذلك من دون تغيير وفي الخصال عن ابن مسلم مثل ذلك
وروى الشيخ عن الصفار عن القاساني كتبت اليه عن اليوم يشك فيه من رمضان هل
يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وافطر للرؤية فهذه قاعدة كلية

ذكرت فيها من دون اعتبار عهد ثم فرع عليها في بعضها الحكم المسئول عنه اما الظواهر ففي الصحيح قلت
له الرجل ينام وهو على وضوء اتوجب الخفقة والخفقتان الى ان قال حتى يستيقن انه قد نام حتى
قد يجيء عن ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين ابدا بالشك ولكن ينقضه
بيقين آخر والتقريب ان قوله لانه ع تستيقن حكم صدر منه وبين غاية الحكم وهو تيقن خلافه
وقوله على يقين صغرى الدليل وقوله لا تنقض اليقين كبريه والا يلزم التاكيد والتاسيس خير منه
ويؤيده قوله ابدا يعني من اي امر من الامور وكان في جميع الازمنة لعدم مدخلية الزمان في تشخيص
هذا الحكم وليس المراد المعهود في المقام اما على كون اللام حقيقة في الجنس دون العهد كما هو الحق فظاهر
واما على العكس او الاشتراك فلشهادة السوق عن العهد فان المنساق منه الاطلاق ولان المقام
مقام التعليل لعموم الحكم ولان المكشوف عن الاخبار التي اكثر القاعدة الكلية من دون تخصيص
بمقام فان كنا بحكم ثابت في الزمن الاول عند الشك في المزيل في الزمن الثاني ويعلل بعدم
نقض اليقين بالشك بعموم وورود اخبارنا يكشف بعضها عن بعض وايضا الاجماع
منعقد في عدم خصوصية الشك المذكور في الخبر واليقين فيه والاجماع قرينة منفصلة ويقوم
مقام المتصلة او يحكى عنها واذا دماروا الشيخ في الصحيح عن زرارة لا تعيد الصلوة قلت لم ذلك قال
لانك كنت على يقين من طهارة ثم شككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابدا
فالاول صغرى سهلة الحصول والثاني كبرى كلية اداة قوله فليس ينبغي وفي الصحيح عن ثوب الذي
الى ان قال ولم تستيقن نجاسته فلا باس ان تصلي فيه حتى تستيقن انه نجس وروى الكبير عنه
قال اذا استيقنت انك قد توضأت اياك وان تحدث وضوءا ابدا حتى تستيقن انك قد احدثت
فلم ادا الاحظ تندرج تحت القاعدة المذكورة بدليل الاستقراء من الاخبار فان من تتبعها
يجد منها احكاما جمة مبنية على اليقين السابق على الشك فيتيقن انه قاعدة مطردة لا انه شيء
معهود والمراد من هذه الاخبار ان لا تنقض ما كان متيقنا بما عرض لك من الشك والترديد
فان قلت هذه الاخبار احاد لا تصلح لاثبات المدارك قلت هذه اخبار متظافرة تلقاها
الاصحاب بالقبول وعملوا بها واسس الشارع عليها قاعدة شرعية حتى طابق قول عمل
لا تقصر عن المجمع عليه والمتواتر وعلى الاستصحاب عمل الفقيه لا محالة كتب في العمل بمثله فيه
الخبر المحفوف بالقرائن المعتضد بالعمل فنحن نثبت بهذه الاخبار الاحكام الفرعية لا القواعد
الاصلية فتندرج فان قلت الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء ما كان الذي يجريه الفقيه في الوقايع فا

لا اصولي والتعرض لها فرع اصلية قلت هي كسائر القواعد الشرعية المستفادة من الخطابات الشرعية
كقوله كل شيء طاهر حتى تعلم انه قذر وعلى اليد ما اخذت حتى تؤدي ولا ضرر ولا ضرار فان قلت
هذا معارض بما اشتهر من قولهم دع ما يريبك وغيره مما دل على وجوب الاحتياط قلت ترك اليقين
الى الشك بمجرد تجويز العقل تغيير الحكم محل ريبة والاحتياط معتبر مع دليل امامع عدمه فلا فان الاجماع
في الدلالة لا عبرة عليهما وبالجملة ليس الاستصحاب الا الاتكال على الحكم الثابت بالدليل الشرعي و
العمل بمقتضى ما دل عليه من نص واجماع فانه مطلق بالنسبة الى العوارض ولا يختص بما قبل عروض
الشك يحتاج الى دليل بعده ولا نص على عوسر لها يستغنى عن مراعاته فان الدليل على مراعات
الاستصحاب والاخذ باليقين السابق وترك اعتبار اللاحق فليس محل ريبة ولا احتياط فيه
فلا يشمله ادلة الاحتياط فالحكم ببقاء الحكم السابق ولم نعول على الظن الحاصل من الدليل الشرعي
فكيف نعرض عن مقتضى الدليل الى الشك والوهم الناشئ عن دليل بل من لم يستصحب فقد اعرض
عن العلم وعول على الشك الناشئ عن دليل احتج النفاة منهم بان اثبات الحكم في غير محل الدليل اعني
الزمن الثاني بغير دليل كما هو المفروض باطل لان المعلوم من الدليل الزمن الاول والدليل غير شامل
والا لم يحتج والجواب ما عرفت من الادلة الشرعية وبلزوم التناقض كما في واجد الماء فنقول لو وجد
الماء لبطل التيمم فنستصحب والجواب ان لزوم التناقض فعلا لا يستلزم عدم الحجية مطلقا والا لبطل
جميع الادلة وانتفاء الشرط عدم المعارض وايضا لا تعارض في المقام لان الفرض غير الواقع والموضوع
في المقام متغير قطعا ولهم امور ضعيفة اخرى لا شأن في ذكرها وللمرتضى في الاحتجاج بعد ان اورد
مثال واجد الماء قال ان ثبت الحكم في الحالة الاولى بدليل فان تناول الحالتين فلا استصحاب وان
اختص بالاولى والثانية عارية عن هذا الدليل فلا يجوز اثبات مثل حكم الاولى للثانية الا بدليل
فان قلت ثبوت الحكم يقتضي استمرار الحكم الى ان يظهر المانع كما في الحوادث فان منعها حركة الفلك
وما يجري مجراه من الحوادث فيها استصحاب الحال سالم ممنع مانع قلت لا بد من ملاحظة الدليل
الدال على الحكم في الاولى هل يدل على سبيل الاستمرار ام لا وهل تعلق بشرط مراعى ام لا وقد علمنا ان الحكم
الثابت في الحالة الاولى انما يثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجودة واتفقت الامة على ثبوت
الحكم في الاولى واختلف في الثانية والحالتان مختلفتان وقد ثبت في العقول ان من شاهد زيدا
في الدار ثم غاب لم يحسن ان يعتقد استمراره في الدار الا بدليل متجدد وكونه في الدار بعد غيبته مثل
كونه تمرعه فيها مع فقد الرؤية وعدم منع حركة الفلك لا استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من

ادعى ان رؤية الماء يغير الحكم الدلالة ومن هنا لو كان البلد على شاطئ البحر يجوز عاقل انقلاب البحر الى
ان يمنع عنه فالخبر متواتر فلا يبحث الجميع عن الدليل واجيب عنه بانا نحكم باستمرار الاحكام مع
جواز تغيرها بتغير احوال المكلفين كما يحكم بسقوط التكليف وجواز النائم عند غلبة النوم او
عروض اغماء او حاجة ولم يسع العلم لا استصحاب بقاء التكليف مع ان الحكم ببقاء ما كان قد علم من
الادلة العقلية والنقلية فلا نقول بان الشيء باق بل نقول نحكم ببقائه ونعتبر باعتبار الادلة العقلية
والنقلية المتقدمة ومع قطع النظر عن الادلة نحكم ببقاء حكم كل من حكم بشيء كاحكام الملوك وامرائهم
فلذا كل من ادى من جانبهم من فعل كذا فعليه كذا ونحن نحكم ان الحكم المشروط مستمر على شرطه
وليس كلامنا في خصوص المثال وامتناع الاستصحاب في مثال مشروط لا يوجب الامتناع على الاطلاق
على انا لا نسلم انتفاء الشرط في الحالة الثانية في المثال لان الشرط عدم وجدان الماء ابتداء وقبل دخول
الصلوة وهو معقد الاجماع والمنساق من الاطلاق وما عداه ذلك فيه النزاع وقد قال تعالى لا تبطلوا
اعمالكم وقول المرتضى قد ثبت في المعقول ثبت فيما جرت العادة بعدم بقاء هذا الثابت في حالته
ولذلك انا لم يبعد عندنا ولم يمتد زمن وعرضت الحاجة يرجع اليه مستصحبا لبقائه فيها وما قال
بان عروض الاحوال يمنع من استمرار الاحكام خلاف ما جرت به طريقة اهل الشرع والعرف والعادة
والعالم قطع بفناء البلد في ساحل البحر يحكم ببقاء ولذا يشد الرحال اليه واحتج الغزالي
بان الحكم باستمرار الحكم لا بد له من دليل ليس الاجماع لانه مشروط بعدم وجود الماء وكان العقل
يحكم بالبراءة الاصلية بشرط عدم دليل السمع ولا يبقى مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الاجماع
بشرط العدم فانتفى الاجماع عند الوجود والجواب ما عرفت مضافا الى انا لا ندعي الاجماع في محل النزاع
فالعلم الحجة الى الاستصحاب بل نتعلق بالاستصحاب لكان الدليل الدال عليه فلم يبق في المثال الا توهم
الاشتراط وقد عرفت ما فيه اما صاحب المعالم فلم يحتج لما استقر به بل ذكر دليل المرتضى ولم يعترض
بشيء ثم ذكر ادلة المثبتين وسكت عنها ثم حكى ما حكيناه عن المحقق واستجاده بناء على ما فيه ثم ذكر
انه في المعتبر اختار مقالة المرتضى ثم قال وهو الاقرب وقد عرفت ان المحقق مثبت على الاطلاق ولكن
جواب عن المرتضى ليس بمرضي لان الدليل على الاستصحاب ما ذكرناه من الادلة العقلية والنقلية لان المقتضي
باق على الاقتضاء الى ان يمنعه مانع فان المقتضي مقتضى الحدوث والعلة المحدثة لا تستلزم كونها مبقية
والدليل على الاطلاق يدل على الاستمرار ثم واما صاحب المدارك والذخيرة حيث اعتبر الاستمرار
في الخطاب فهو نفي للاستصحاب لان الحكم يثبت من الخطاب دون الاستصحاب الا ان يكون مرادهم

ان الحكم اذا ثبت بالخطاب [illegible] وعرض عارض وشك في بقائه ولذا لم نحكم باستصحابه حتى يثبت المنع
ولا بطال ثم نقول ما دل على حجية الاستصحاب هنا يدل على حجيته ثم ولما الشيخ الحر فقد ما اطلق
به الفرق بين الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي كما في مثال واجد الماء والاستصحاب في غيره
كالمتطهر الشاك في الحدث مستدلا بان الشارع لو لم يجز الاستصحاب في الثاني للزم الحرج و
المشقة بخلاف الاول والجواب ان ما يحتاج اليه المكلف في الثاني هو العلم بان الشك في عروض الناقض
هو قادح ام لا كما يصح ان يقال ان المذي هل يقدح في الوضوء ام لا كما يصح ان نقول الشك في
عروضه لحدث هل يقدح في طهارتي ام لا وبالجملة الشك في عروض القادح كالشك في قدح العارض
كما اقتضت الحكمة والدليل العمل بالاستصحاب فيما اقتضته في ذلك ولما صاحب الحدائق فقال في الدرر
يدل على عدم حجية الاستصحاب بالمعنى المتنازع فيه اعني حكم الاجماع وجوه احدها عدم ظهور دليل
شرعية عليه وثانيها ان مفاده الظن وقد قامت الادلة على عدم جواز العمل بالظن في احكامه
مع ان المسئلة من الاصول فلا يكتفى فيها بالظن مع ان وجود الظن هنا ممنوع وثالثها انه
ورد شرعا في بعض المسائل الصريحة بحكم مخالف للاستصحاب كالنص الوارد في بطلان الصلوة
بوجدان الماء وفي بعض يوافقه فليس حكما كليا ولا قاعدة مطردة يبتنى عليه الاحكام الشرعية
ورابعها ان هذا الوضع غير معلوم حكمه وقد تواترت الاخبار في مثله بوجوب التوقف والاحتياط
واجيب عن الاول بانا لم نأخذه الا من الادلة الشرعية المتقدمة وعن الثاني ان الاصل الشرعي المنع
من العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وهذا منه لعدم الخلاف فانه بعد سد باب العلم يعمل بالظنون المخصوصة
المعتبرة الدالة عليها الادلة المقبولة عند الاصحاب والاصول الشرعية الفرعية الظنية يجوز العمل بها
في الاحكام كالاخبار والايات الدالة على الاحكام الكلية الفرعية وما يعتبر فيه القطع هو الاصول الاعتقادية
[illegible] وافادة الاستصحاب الظن مكابرة وان تخلف الظن الاستصحابي في بعض المواضع للامارات الخارجية
على خلاف مقتضاه فاعتبار الاستصحاب بالدليل ولما كان بالنظر او مرجوحا كشهادة العدلين
ثم وعن الثالث ان ما جاء في بطلان الصلوة بوجدان الماء لا يخالف الاستصحاب لانه يجعل القاطع [illegible]
على ان الوجدان مبطل حيث ما كان التعويل على الشك بعد اليقين بخلاف ما اذا اوجب الطهارة
بعروض عارض كالمذي فوجدان الماء [illegible] مبطل للطهارة ثم سلمنا لكن ليس الاستصحاب الا
كسائر الاصول يؤخذ به ما لم يرد نص بخلافه وهذا اصل من الاصول الا وقد خولف بالدليل ولم يضبط
الاصل الا للرجوع اليه عند عدم الدليل اما مع قيام الدليل فالعمل به لا بالاصل ولما قام الدليل في هذه

المسئلة

المسئلة على بطلان ما يقتضيه هذا الاصل كان الخروج من اليقين الى يقين مثله ومن الرابع ان الحكم
معلوم الثبوت فلم يعرض سوى احتمال الاحتمال ولما شارح الدروس فحاصل اعتراضه على [illegible]
حجية الاستصحاب في غير ما اعترف به بعد الاستدلال على حجيته فيما اعترف بعموم صدق لا تنقض اليقين
بالشك في الغاية ودلالة على ان اليقين لا ينقض بالشك ان هذين الدليلين لا يجريان في غير ما نحن فيه
اما الاول فلان حاصل الاستدلال استدعاء الشغل اليقيني البرائة اليقينية ولا استصحاب
الذي هو عبارة عن الحكم ببقاء التكليف ولا تكليف هنا ليستصحب ومثله بالصلوة بثوب
طاهر شك فقاعدة الشغل اليقيني يقتضي عكس الاستصحاب فيه واما الثاني فلان المراد بعدم نقض
اليقين بالشك انه عند التعارض لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا
الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عروض
شك وهو ظاهر انتهى [illegible] وحاصله ان الحكم في الزمن الاول اذا لم يستلزم الحصول في الثاني حتى كان
حصوله في الثاني مشكوكا فيه كان الخروج من شك الى شك والجواب عن الاول بان فقد المقتضي
للحكم في مقام لا يوجب انتفاءه فيه بعد قيام الحجة عليه وايضا مقتضى ما قاله نفي الاستصحاب مطلقا
وهو يقول ببعض افراده وعن الثاني بان المراد اليقين المترتب على المقتضي كالطهارة المترتبة على
فعل الوضوء لا ينتقض بالشك في عروض ما يفسدها كما قال ع من كان على يقين فاصابه
شك فليمض على يقينه ومعلوم ان المراد من اليقين هو اليقين السابق والمراد بالشك هو
الطارئ بعده والا فكيف يجتمعان وبالجملة قد دلت الادلة العقلية والنقلية المتقدمة على ان
كلما كان على حال او وصف وجودي او عدمي عقلي او حسي او شرعي او عادي فبعد حلوله زمن اخر
او عند الشك في طرو ازالته او مزيله يحكم ببقائه على حاله الى ان يظهر خلافه من دليل تذنيب
قد اعتبر [illegible] الحمل بمقتضى الاستصحاب شرائط الاول ان يكون الحكم المستصحب ثابتا في الزمن الاول
فلا يحكم باستصحاب وجود زيد في الدار الا ان يكون فيها قبل وكذا الحكم الشرعي المترتب على الامر
انتفاء الحكم في الزمن الثاني فرع ثبوته في الزمن الاول وهذا في الحقيقة ليس شرطا بل هو معتبر في نفس
الاستصحاب فاستصحاب عدم المذبوحية لا يجوز الحكم بالنجاسة لان النجاسة لم تكن ثابتة
في الوقت الاول اعني زمان حيوة والسر ان عدم المذبوحية لازم للحيوة والموت حتف انفه والموجب
للنجاسة ليس اللازم من حيث هو بل ملزومه الثالث اعني الموت حتف انفه فعدم المذبوحية لازم
اعم لموجب النجاسة فان عدم المذبوحية العارض للحي للحيوة مغاير لما هو عارض للموت حتف انفه

والملزوم في الزمن الاول هو الاول [illegible] وفيه انه بعد القطع بانتفاء الحيوة ينحصر في الموت المستلزم للنجاسة
وهو حكم من احكام الميت حتف انفه فبعد ثبوت المحكوم بالاستصحاب تجري احكامه فكما يثبت حيوة المفقود
بالاستصحاب ويجري عليه احكامه وكذا العدالة والفقر والملك والطهارة وغيرها فكذا فيما نحن فيه ان
ثم من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع والمعلوم ان ثبوت عدم الذكوة للحي وبعده هو الفرق قد
انحل وخرج عن ذلك الميتة [illegible] يستحيل [illegible] فكيف يصح الحكم الى احد المتباينين قلت الموضوع هنا
انما حكم عليه بعدم التذكية ليس مفهوم الشاة بل هو هذا الشخص وهو باق [illegible] مثل الكلب والمحكوم
عليه بالنجاسة ما صدق عليه اسم الكلب فيخرج بالاستحالة عن صدق الاسم ويمكن ان يقال ان اصل
ثبوت النجاسة هنا بالظن دون اليقين فلا يصح التعلق في اثباتها باستصحاب عدم التذكية على انه
معارض باستصحاب ما ينقضه وهو استصحاب عدم الموت حتف انفه واستصحاب الطهارة المتيقن
الثاني ان لا يتغير الموضوع بحيث يصير حقيقة اخرى في الواقع او عند العرف فلا يستصحب الاحكام الثابتة
لبعض الاعيان بعد طرو الاستحالة او الانقلاب او الانتقال [illegible] وقد تقدم ان هذا معتبر في نفس
الاستصحاب وليس من شرائطه الثالث عدم زواله بالدليل وان نسخ ما دل على الزوال كما اذا امر [illegible]
في عشرة ثم نسخ التحريم فلا يجعل استصحاب الوجوب السابق كما توهمه بعضهم للقطع بزواله الرابع انتفاء
الظن ببقاء الحكم السابق فاذا تساوى الاحتمالان او انعكس الامر كما في [illegible] في النفس عدم
النجاسة لم يجر فيه الاستصحاب وهذا الشرط انما يتم عند من يبني حجية الاستصحاب على اصالة العمل
بالظن [illegible] لا بالعارض وبعض اعتبر الظن في نفس الاستصحاب كالعضدي والحق ان حجية الاستصحاب
لا تنوط بالظن بل الادلة العقلية والشرعية المتقدمة من النقل والاجماع الخامس ان لا يوجد في الزمن
الثاني ما يوجب زوال الحكم الاول فالمرأة المطلقة المرضعة اذا تزوجت بعد العدة بزوج اخر وحملت
منه ولم ينقطع لبنها فيمكن منع الحكم بكون اللبن من زوجها الاول بعد وشمول [illegible] فينبغي ان
يلاحظ الدال على ان لبن المرأة الحامل يشمل الثاني او يصير من قبيل تعارض الامارتين فيصح الاستصحاب
وعند واجد الماء في اثناء الصلوة بالتيمم ولم يوجد النص الدال على الاتمام فينبغي للمستصحب ان يلاحظ النص الدال على
ان التمكن من استعمال الماء ناقض للتيمم هل هو مطلق يشمل هذه الصورة ام لا فان كان منع لا يجوز
العمل بالاستصحاب لا ترجع الى فقد الشرط الاول والا فيصح التمسك به السادس ان لا يتحقق دليل شرعي
آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا تعين العمل بهذا الدليل اجماعا ولا يبقى الاستصحاب
حتى يتحقق المعارضة فان مقتضى الاستصحاب انه لا ينقض اليقين فاليقين المفروض ينقض وهذا

معتبر

معتبر في نفس الاستصحاب وليس من الشرائط الخارجة والفرق بين هذا وسابقه اعني الخامس ان المعتبر
في هذا قيام الدليل الخاص على انتفاء الحكم في الزمن الثاني بالخصوص كما اذا ورد ان المغبون اذا
لم يبادر بالفسخ فلا خيار له والمعتبر في الشرط الخامس ان لا يحدث امر يقتضي انتفاء الحكم في الزمن
الثاني وان كان بسبب انتفاء الدليل واشتراطه فلا يشمله الدليل الاول السابع ان لا يوجد
للاستصحاب معارض من الاستصحاب او غيره وهو على وجوه منها معارضة استصحاب
آخر سواء كان استصحاب حال الشرع كسقوط ذبابة على نجاسة رطبة ثم على الثوب والبدن وشك
في جفافها وكتحرك المأموم في صلوة فشك كون الامام راكعا او رافعا او استصحاب حال العقل
كمسئلة الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة او عدم الموت معارض باستصحاب عدم
الذبح ومنها معارضة اصل البرائة كالشك في بقاء العبد الابق فيجب فطرته اولا ومثل ما
يلحق المأموم ولا يدري ان الامام في الاوليين او الاخريين فحكم الاصل عدم دخول الاخريين وعدم
حدوث الاوليين فانه باق فيهما الا في الاخريين فلا بد من ترك القرائة او يجب عليه القرائة لان القرائة
واجبة والشغل باق عليه وعموم الاحتمال في الاوليين لا ينفع في الشغل مقدم وهو الاقوى ويمكن
هنا تعارض الاستصحابين ومن المواضع القريبة لما ذكره ما اذا اتم عشرة ايام وخرج عن حد
الترخص فهل يحكم عليه بالتمام او القصر فان قلت انه مسافر فعليه القصر لان المتيقن في التمام
هو المقيم في البلد فلما خرج خرج عن الاقامة وان بنينا على انه انقطع سفره بالاقامة وتمامية صلوته
باعتبار ان الاقامة حضر فاذا خرج فالحكم بالاتمام باق الى ان يقصد المسافة والحق من الاصحاب
انه مسافر ويصدق عليه اسم كونه السفر اذ هو سافر الا في قطعة من ايام الاقامة وما قبلها
كما بعد مسافة والمسافر حصلت من قبل فان الخارج عن بلده مع قصد الثمانية مسافر
فاذا اقام انسلخ حكم السفر فاذا خرج عن الاقامة فهو ممن هو قاصد عن بلده المسافر فهو مسافر
فدار الاقامة كالحضر ما دام فيها فاذا خرج عنها فليس حاضرا في بلده ولا في بلد اقامته فهو مسافر
وايضا يصدق عليه انه مسافر هنا فانا قصد فرسخا ثم رجع ثم قصد الاقامة فنقول بناء على انقطاع
السفر ورفع اسمه وحكم المقيم باق حتى يرجع ويقصد المسافة ثانيا على قطع حكمه دون صدق السفر
فيقصر لان ما ثبت خروجه عن حكم السفر ما دام كونه مقيما والاول اقوى عندي والثاني عند
شيخنا والتحقيق في الفقه وبالجملة الحكم في التعارض المذكور بوجوهها ان المعتبر ما هو وارد على غيره
والوارد حاكم على المورود [illegible] لو ورد النجاسة على الطهارة وبالعكس وان لم يرد احد

على الاخر فيجب الترجيح بالمؤيدات الخارجية ومن جملتها قوة الدليل والدلالة وعمل الاصحاب وامثالها
ومنها معارضة الظاهر للاصل لما كان ماخذ الظن العرفي او العادة او القرائن او الاغلبية او الاكثرية وبالجملة
ما يفيد ظنا معتبرا في الشرع وهو يختلف في الموارد قلة وكثرة وضعفا وشدة فيختلف الترجيح في
الموارد وجعل بعض المدار على غلبة الظن فان غلب الظن فيوخذ به والا فبعكسه وان تكافئا فيرجح بالمؤيدات
الخارجية فان تساويا فيتوقف وربما اسمر اشتبه الموارد في الاندراج تحتهما كالشك في فعل من
افعال الصلوة وغيرها من العبادات بعد الفراغ عنها او في اداء الصلوة بعد خروج وقتها والبلل
الخارج بعد البول اذا لم يستبرئ والمسلم المجنس الذي غاب بقدر ما يمكن من الطهارة ومن المواضع
دعوى العادل على الظالم وثياب من لا يتوقى عن النجاسة وغسالة الحمام وطين الطريق وتحقيق الجميع
في الفقه وقد تقدم الكلام في تقديم الاصل على الظ او العكس او التفصيل والاستصحاب مثله بل اقوى من
الاصل غالبا ولا بد في تقديم الظاهر الطارئ على الاستصحاب من دليل شرعي كالنص العام او الخاص او
الاجماع لان مقتضى دليل الاستصحاب ان لا ينقض الامر المتيقن الا بيقين مثله فان دل دليل على
اعتبار الظن في شيء فهو يقين وينقض الاستصحاب به المستصحب والا فلا ومنها معارضة استصحاب
اخر في امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب مثلا اذا ثبت شرعا ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم
الحكم بنجاسة المائع الواقع ذلك الحيوان فيه فلا يحكم باستصحاب طهارة الماء ولا بنجاسة الحيوان
في مسئلة من رمى صيدا فغاب ثم وجده في ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي والى الماء ولكن
بعض ثبوت هذا التلازم وحكم بالاصلين بنجاسة الصيد وطهارة الماء وهذا جمع بين المتنافيين
شرعا والتحقيق في الفقه ومنها معارضة القواعد الشرعية كالمسافر اذا دخل عليه الوقت
في السفر ثم حضر فهل يحكم باستصحاب حكم السفر او لا فان القاعدة الشرعية قطعت حكم الاستصحاب
وكذا ما يرجح بعض الوجوه الى بعض وبعض الشرائط الى بعض وبعض الامثلة الى غيره وحده و
اكثر الشرائط المذكورة للاستصحاب معتبرة في نفس الاستصحاب فلا بد للفقيه من امعان
النظر وملاحظة الموارد والمقامات والشواهد وتعارض الادلة والمرجحات وذلك فضل الله
يؤتيه من يشاء

الباب الثالث

من الادلة العقلية التلازم بين الحكمين فاذا ثبت
تلازم حكمين وتحقق احدهما فانه يدل على تحقق الحكم الاخر والتلازم قد يستفاد من الشرع
كتلازم القصر في الصلوة والافطار في الصوم لقوله ع اذا افطرت قصرت واذا قصرت افطرت
وقد يكون مستفادا من حكم العقل كمسئلة بحث الامر بالشيء والنهي عن ضده او عدم الامر به

مسئلة

وجوب مقدمة الواجب وقد تقدمتا في بحث مسئلة الامر والنهي وعد جماعة منه مفهوم
المخالفة باقسامها وبعض الموافقة ايض وجعل جماعة المفهوم من باب الادلة اللفظية وبعض
فصل بين الاقسام وجعل بعضا منها لفظيا وبعضها عقليا ويجيء التحقيق حقيقة القول
في المنطوق والمفهوم المعروف ان المدلول اما منطوق وهو ما دل عليه اللفظ في محل النطق وان
يخرج الحكم منه من نفس اللفظ اما من بطنه كالمطابقي والتضمني على وجه او ما يتبع ما يخرج من
بطنه اما عقلا او عرفا خاصا او عاما كاقسام الالتزاميات على مصطلح الاصول والبيان
بان يكون المعنى غير منفك عن اللفظ الموضوع سواء كان عقلا او عرفا مذكورا او مضمرا بوسائط
لفظية او حالية معتبرة في المحاورات او مفهوم وهو ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق في مقابل
المنطوق باقسامه وقد جعل بعض السلف المقسم في المقام هو الدلالة دون المدلول وهو
خلاف المفهوم من لفظ المنطوق والمفهوم وغيره منطوق القوم عند تحديداتهم لهما
فان المعروف انهما من المعنى كما يظهر من لفظيهما ايض ويقسمون كثيرا المعنى باعتبار دلالة اللفظ
اليهما ويعرفون بان المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم لا في محله وقال السيد
الاستاد معنى محل النطق ان ادركه مفادا لنطق اما باعتبار الوضع وهو المسمى بالصريح او
لعدم صحة المعنى بدونه ونحوه ومعنى كونه لا في محله ان ادراكه بعد ادراك معنى اللفظ المقارن
للنطق ومقارنة الصريح للنطق بينة وغير الصريح مستبين من موارده مثل رفع عن امتي الخطا
فان المعنى لا يخرج عن الكذب المنبع عن الحكم الا بملاحظة مثل المؤاخذة فكأن هذا من اجزاء معناه
ولا استقلال بدونه وما يدرك من اللفظ اولا مرتبة الا انه لم يصرح به ولم يذكر ما يدل عليه
وضعا وكذا ما يحصل من بين اللفظين ويحصل من مجموع الخطابين كآيتي الحمل والفصال على
اقل الحمل فان اولاه ستة اشهر مقارن للنطق على المجموع بخلاف ما يدرك من المفهوم من
موافقة او مخالفة فانا نضم اليه بعد انقضاء اقتضاء الكلام واستقلاله بمعناه فدلالة بالمرتبة
الثانية وبعد محل النطق فان قولنا لا تقل لهما اف يعقل منه اولا تمام معناه اعني ما وضع له وما
يتم به المراد ثم ينتقل الى الشتم والضرب ونحوهما وفي الغنم السائمة زكوة يعقل منه حكم السائمة
ثم ينتقل منه الى حكم المعلوفة وهكذا سائر المفاهيم فالمفهوم هو المعنى المسبوق بالخطاب والمنطوق
ما دل عليه اللفظ دلالة اولية وان لم يصرح به انتهى كلامه وقد جعل بعض المعيار ذكرها له الدلالة
على الموضوع فالمنطوق ما يكون حكما من احكام شيء مذكور او حالا من احواله والمفهوم ما يكون

حكما من احكام شيء غير مذكور او حالا من احواله كالاختلاف بحال الدين ويجيء قول واد قرب منه حيث
جعل الحكم المستفاد من دون واسطة منطوقا والحكم بالواسطة شابه المتعلق بحال الموصوف
مفهوما حقيقة القوم بعد ان قسموا المدلول الى مفهوم ومنطوق والمنطوق الى صريح و
غير صريح عرفوا الصريح بانه ما وضع له اللفظ وهو ظاهر في المطابقي ومن عد التضمني من اللفظية
كالحاجبي جعل الصريح اعم من التضمني والمراد منه ذكر اللفظ وارادة جزء المعنى لا الجزء الذي المفهوم
في ضمن الكل فانه من الصريح عندهم قطعا ووفاقا ووجهه انه ليس مرادا ولا في حكم المراد ولا في الاستلزام
المجازي مراد ولكن خارج عن القسم والتقسيم على وجه ويلحق بالالتزاميات العرفية او اللغوية
كما هو الظ من مصطلح اهل البيان والاصول فان المراد بالمدلول هيهنا ما دل عليه اللفظ واستلزمه
وتعلقت به الارادة او كان في حكمه كالقسم الثالث من غير الصريح فالوجه قصر الصريح على المطابقي
وعرفوا المنطوق غير الصريح بانه ما لم يوضع له اللفظ بل يستلزمه وعبارة الوافية بانه ما يلزم الحاصل من
اللوازم وان لم يتعلق بها الارادة وهو بخلاف الاجماع فان المفهوم المفروض عندهم في مقابل
المنطوق ما تعلقت به الارادة عندهم فضلا عن المنطوق وان لم يكن الارادة معتبرة في الدلالة الالتزامية
الدلالة في امثال المقامات لا تؤول الا ما كان على وجه الارادة لان المدار في بناء الاحكام عليها
بل عليها مدار الافهام فلا بد ان يكون المدلول مرادا عند تعداد الدلالات والمدلولات بحسب
مصطلح اهل اللسان دون صناعة الميزان والاختلاف بينهما ناشئ عن اختلاف غرضيهما كالالتزام
من اقسام اللزوم في صناعة اهل المحاورة واللسان كان غرضهم الافهام باي وجه يرام لكن على
وجه يصح وينطبق على ما قرره الواضع شخصا او نوعا معنى او وخصوصا ولو بانضمام القرائن اللفظية
او العقلية العرفية او الحالية او العرفية المنضبطة كما هو المقرر في العلوم الادبية وجرت عليه
الكالمات والمخاطبات ولذا قال بعض الاعلام بانه لا بد من اللزوم بين المنطوق والمفهوم والا لانسد
باب الفهم كالمفهوم الالتزامي ثم قال بان اللزوم في الموضوع والمنطوق غير الصريح بين الاخص بحيث
يلزم تصور المدلول الالتزامي من تصور الملزوم لزوما عقليا او عرفيا او لا عم اي يحكم باللزوم
بعد تصورهما وبين المنطوق والمفهوم لزوم غير بين انتهى والحق ان غير الصريح لا ينحصر في الاخص
والاعم بل هو اعم بشهادة التتبع فانه يحصل بمعونة المقدمات العقلية القطعية او الظنية الجلية
وربما لا يفهمه اهل العرف واللغة من حيث كلك كما في دفع المؤاخذة عن الخطاء فانه ليس لازما
لرفع هذه الاشياء في الخارج لا الاخص ولا الاعم ولا يفهمه اهل اللغة ولا عرف بل يعرفه العارف ان

المتكلم صادق في الواقع ولا يصح الموضوع المطابقي والا لزم كذبه فكيف يكون لازما بينا وقد فسر الحظ
بعد تقسيم المدلول الى المنطوق والمفهوم والمنطوق الى الصريح وغيره الصريح بما يحصل من الوضع
ويخرج من بطن اللفظ وغيره بما يتبع من الخارج من بطن اللفظ في محل النطق والمفهوم هو المدلول
لا في محل النطق وقال في شرح التلويح الفرق بين المفهوم وغير الصريح من المنطوق محل تامل واورد
عليه المحشي المدقق بعد ذكر المثال ان الفرق بينهما ظ لا ستار فيه والاشكال في خصوصيات الموارد
والامثلة ثم رفع الاشكال بان الفرق بينهما اعتباري ففي المثال المشهور ان جعل الحكم حرمة
ضرب الابوين واريد الحكم بها عليهما كان منطوقا لانه حكم على محل اللفظ وهو الابوان بحرمة ضربهما
وهو لازم من حكم اخر وهو حرمة الاف لهما وان جعل الحكم حرمة الاف واريد الحكم بها على ضرب
الابوين فهو من باب المفهوم وان محل النطق في لا تقل لهما اف هو قول اف لهما لا ضربهما واورد
عليه الفاضل جمال الدين بانهم جعلوا المنطوق اقوى من المفهوم وهذا يتم على تقدير كون الفرق
حقيقيا فكيف يكون اعتباريا قال في الظ ان المصطلح عليه من محل اللفظ هو الذي تعلق به الحكم ابتدا
لا بتوسط حرمة ضرب الابوين مفهوم اذ متعلق الحكم وهو النهي في لا تقل لهما اف هو قول اف
لهما وحرمة ضربهما حكم من غير محل اللفظ سواء قيل لا محل للابوين او قيل الابوين محل لا تقل لهما اف
فان المحكوم عليه في الثلاث ظاهر اللفظ وان كان هو الابوان والحكم بحرمة ضربهما ايض عليهما
لكن المتعلق ابتداء هو قول اف ثم جعل حرمة ذلك التكليف حكما على الابوين من قبيل الوصف
على اسم المتعلق وقد عرفت ان المعتبر في المنطوق هو محل اللفظ اي المحكوم عليه حقيقة ابتداء لا ما
يصير متعلق الحكم ولو بالواسطة وعلى هذا فهو مفهوم على التقديرين انتهى واختلفوا في ان دلالة
المفهوم لفظية اي يفهم هذا من الخطاب عرفا او عقلية بناء على انه لما لم يظهر لهذا القيد مثلا
فائدة تغلب على الظن انه احترز به عن ذلك والا كان عبثا ضرورة وحوشية الحكم اما ان المفهوم لازم للمنطوق كما
قال بعض حيث زعم في نحو اعطه ان كان صالحا ان المنع من اعطاء غير الصالح لازم للامر باعطاء الصالح
والظ هو الاول لانا نعقل حكم المفهوم من دون حاجة الى ملاحظة الحكمة ومراعاتها ولو كانت عقلية
لتوقف عليها ودعوى التلازم في حيز المنع بل التحقيق انها وضعية وان الهيئة التركيبية كهيئة تعليق
احد الامرين على الاخر مثلا موضوعة للدلالة على هذا المفهوم وطريق العلم بهذا الوضع تبادر هذا
المفهوم منها ولا يستلزم ان يكون الوضعي منطوقا اذ الوضعي اعم فان المنطوق في الاصطلاح ما
كان الحكم فيه على المذكور والمفهوم على غير المذكور وان كان الخطاب يدل عليه بالوضع القانوني ثم

ثم اعلم انهم قد قسموا غير الصريح الى ما دلالة اللفظ عليه دلالة اقتضاء او ايماء او اشارة والاول ما
يتوقف عليه الصدق كخبر وضع عن امتي الخطأ او الصحة العقلية مثل اسئل القرية او الشرعية
مثل اعتق عبدك عني على الف اى مملوكا فان مقتضى الشرع ان لا عتق الا في ملك والثاني ما اريد
وعقل من ترتب السؤال على الجواب ونحوه وبالجملة التعليل الذي يعقل من نحو الترتيب كخبر الاعرابي
واقعت اهلي في شهر رمضان ويسمى الدلالة عليه ايضا بدلالة التنبيه والثالث ما يحصل من مجموع
خطابين وان لم يتعلق به ارادة كاقل الحمل والفصال ومعرفة نقص بانه ما لم يقصد عرفا من الكلام
ولكن يلزم للمقصود فهو اشارة والقسم الاول من الثلاثة حجة اذا كان توقف الصدق او الصحة عليه
قطعيا بحيث لا سند وجهه فان قام هنا احتمال العادي او شرعي كما في الاية كنتم خير امة فلا بد
من ان المعتبر الظن المعتبر والفهم الظاهري العادي من الخطاب بحيث يتساق منه ويرجح ظهور
الامر نصا او ظاهرا فان كان المراد بالقطع هو العادي الصادق على ما يطمئن به النفس فهو حق
وان كان المراد سد باب الاحتمال فلا ويجي تحقيقه والقسم الثاني قبل حجة ان كان عليا
وفيه ان العلة في الثاني ان كانت مقطوعة فهي منصوص العلة وعن صرح الحكم فيجري الحكم قضا
لحق العلة المصرحة لا لا الايماء وان كانت مقطوعة بالعقل فتنقيح المناط فالمدار فيه على الاعتبار
العرفي المفهوم في المحاورات او الشرعي المضبوط كما في قول المصنع تكت كذا او شككت في كذا او نسيت
كذا وقول المطهر والطاهر عرضهم الى كذا فالمدار على جري العرف او الشرع ويمكن ارجاع قول القائل
الى ما ذكرناه ويجي تفصيله وحجية القسم الثالث على ما ذكرناه ظاهرة وعلى التزوم كذلك حقيقة
في مفهوم الموافقة المفهوم ينقسم الى موافقة ومخالفة لان الحكم في غير المذكور اما موافق لحكم المذكور
نفيا واثباتا او لا والاول الاول والثاني الثاني كما يجي ويسمى الاول فحوى الخطاب ولحن الخطاب
اى معناه وفي الصحاح في لحن القول اى فحواه ومعناه وعن ابي زيد لحنت له اى فهمته والحن اى فهمه
وقال اللحن بالتحريك الفطنة وفي الحديث لعل احدكم الحن بحجته اى افطن وقيل انما كان هذا النوع من
المفهوم مما سبق معناه الى الذهن يسمى بهذا الاسم اشعارا بانه كالذي معناه وقيل للمناسبة هو
الفهم دون التسوية وفي المعتبر يدل العقل قسمان احدهما يتوقف غيره على الخطاب وهو يمنه الاول لحن
الخطاب كقوله ان اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب الثاني فحوى الخطاب وهو ما دل عليه التنبيه
كقوله ولا تقل لهما اف الثالث دليل الخطاب وهو تعليق الخطاب على احد وصفي الحقيقة كقوله في سائمة
الغنم زكوة وقد كان الثاني ما ينفرد به العقل ومثل القوم للموافقة بقوله تعالى ولا تقل لهما اف

بالنسبة

بالنسبة الى الضرب والشتم وقوله تعالى ومن ان تامنه بقنطار يؤده اليك انتهى وقال جماعة بان الموافقة
تنبيه بالادنى على الاعلى وبالاعلى على الادنى وانما يكون حجة اذا كانا قطعيين واما اذا كانا ظنيين فيرجحا ن الى القياس
انتهى وظاهر الاكثر ان المعتبر في مفهوم الموافقة كون غير المذكور اولى بالحكم من المذكور فلا يتحقق
بدونه والاولوية معتبرة في الحجية دون التقسيم الى الموافقة والمخالفة فربما يكون فيه الموافقة والمخالفة
وقال بعض بعدم اعتبار الاولوية فيها ايضا وقسم الموافقة الى الاولى والمساوي مثل ان الذين ياكلون اموال اليتامى
فانه يدل على حرمة الاتلاف وهو مساو للاكل وقال في التمهيد مفهوم الموافقة حجة عند الجميع لان
في المسكوت عنه اولى في المنطوق به وقال من ثم يرد لو كان مساويا وحكى اجماع العلامة وغيره على ذلك
معولا القياس عدم الاقتضاء اصلا مساويا كان او اولى ما لم يحتمل الاتفاق الدلالة بحالة من
القرينة وحكى القوم عن النظام داود الظاهري وهذا القول ملحوق بالاجماع كما هو مسبوق به وبعموم مخالف
للاجماع المنقول والمحصل وللفهم العرفي وللتفسير المذكور والماثور عن ائمة اهل الخبرة واللسان
ثم اختلفوا في ان مدرك هذا المفهوم هو الخطاب لتكون الدلالة عليه لفظية او القياس وحمل غير المذكور
على المذكور بجامع فيه اقوى احتج من قال بالاول بانا نقطع بافادة الصيغ والامثلة الواردة في هذا
المعنى مع قطع النظر عن اعتبار القياس متابعة دلالة الالفاظ على معانيها وليس هذا مقصورا على
اهل هذه الامثلة بل بغداد من اراد المبالغة قال لا تعطه فتيلا ولا تكلمه كلمة ولا تشرب منه قطرة
وامثالها ويفهم منها حكم ما فوق المذكور فيها قطعا بلا واسطة ولا حاجة الى مراعاة القياس فوجدت
اكثر الامثلة من المنطوق لوقوع النكرة في سياق النفي والمعنى لا تعطه شيئا مثلا فكلت في الحاصل مما
يرجع اليه معنى الخطاب بعد ملاحظة المفهوم وليس المراد اعطاء من قوله لا تعطه ذرة مثلا لا تعطه
شيئا والا لم يكن بينهما فرق انما المراد لا تعطه الا ما يمكن ان يعطى والا عموم ولكن يجي النهي عما فوقها
من المراتب بطريق اولى وهو مفهوم للموافقة سلمنا انه على العموم انما يدعو بقائها على معناه او بقاؤه
مع وصف العنوان وان كان كالالفاظ سدا لظهور عدم ارادة شيء منها ولكن نقول بناء على العموم
تناول كل جزئي من جزئياته والشيء الذي يدعى ثبوته بطريق المفهوم انما هو المراتب العليا بوصفها
العنواني كالمائة والرطل بالنسبة الى القطرة والجنس بناء على العموم من النكرة المنفية كل واحد من القطرة
مثلا مسمى عنه صريحا هذا ان كان المفهوم من جنس المنطوق وان كان مخالفا كالدرهم والدينار
بالنسبة الى الفلس فلا اشكال واحتج من قال بالثاني بانه لو قطع النظر عن المعنى المشترك المناسب المقتضي
للحكم وعن كونه اكد في الفرع لما حكم ولا معنى للقياس الا هذا واجيب بان ثبوت المعنى المشترك انتهى

واكدية الفرع شرط للدلالة عليه لغة وعرفا لا لان العقل بملاحظة الاولوية يحكم باشتراك الحكم والشرف
الفهم العرفي الوضع القانوني كما سيجي بيانه انتهى ثم اعلم انه قال السيد المقدس الاستاد دام ظله
المهم في باب الفرق بين مفهوم الموافقة وقياس الاولوية فانه مزلة الاقدام حيث يستظهرون الحكم
علة ويرون تحققها في غير المذكور اقوى فيثبتون الحكم له بطريق اولى زاعمين انه محل النطق الوفاق وانما
هو مفهوم الاولوية لا قياسها وهذا كما وقع لشارح الزبدة فيما اشتهر عن علمائنا في جواب الصحاح
انهم يوجبون له الحد والرجم ولا يوجبون له صاعا من ماء مع انه من قياس الاولوية وهو محل
الوفاق والجواب ان غرضه عليه السلام الرد عليهم بانهم يوجبون من الحد ما لا يجب الا في الوطي ولا
يوجبون الغسل فيه ووجوب الغسل في الوطي مما ينبغي ان لا يشك فيه وجملة القول بالفرق ان
خطاب مفهوم الاولوية هو الذي يقصد به المتكلم التنبيه بالادنى على الاعلى وبالعكس ويكون حكم غير
المذكور ملحوظا واقتصر على المذكور للتنبيه المذكور مثابة بيان الشيء ببينة وبرهان فغير المذكور
مقصود بالخطاب مدلول عليه باللفظ الا ان اللفظ مستعمل فيما وضع له والغرض التنبيه على ما هو اشد
منه بخلاف قياس الاولوية فان غير المذكور فيه ليس مقصودا بالخطاب ولا مرمونا اليه وانما تعرض له
القائس معتمدا على ظن الاولوية والحاصل ان حكم غير المذكور في مفهوم الاولوية مقصود بالخطاب مدلول
عليه باللفظ فوجب الاخذ به كما في سائر الدلالات اللفظية وفي قياس الاولوية غير مقصود ولا مدلول
فيمتنع الاخذ به الا ان يكون قطعيا وذلك اذا كان المناط منقحا فالمدار عليه وليس على الاولوية وهذا
كما يستدل على بطلان صلوة المسافر تماما عن عمد بما جاء في بطلانها نسيانا انا بطريق اولى لعدم تحقق
الامتثال في العمد مع زيادة وهو ان النسيان يظن انه مانع عن التاثير فيها لمكان الاغتفار وبخلاف
العمد وكما ورد في ترجيح البئر لحيوان نجس العين ينجس فينسحب في قوة عرقيا لكونه اولى وغير ذلك
والمدار في الحجية على تنقيح المناط والقطع بالاولوية دون الظن وجماعة من العامرين يدهبون الى الاخذ
بقياس الاولوية زاعمين انه طريق الاصحاب لما يرون قولهم كثيرا بطريق اولى في مقام التعليل والظاهر انهم
يريدون منه القطعي المنقح القطعي لان مذهبنا بطلان القياس وليس هذا من دلالة اللفظ حتى يقبل
ولا من قطع العقل او الشرع فيؤخذ به بل هو قياس ظني باطل لعدم الفرق بين الاستواء
والاولوية القياسية الظنية انتهى ملخصا وحاصل المراد ان الاولوية على قسمين قسم معتبر
وهو ان يعلم ان المقصود من الكلام حكم كلي ذكر فيه الادنى تنبيها على الاعلى وهو حجة لانه من الدلالات
اللفظية وقسم غير معتبر وهو ان يحكم بحكم جزئي على جزئي ثم يفهم الاولوية عند نفسه وبحسب ظنه

وهذا

وهذا ليس بحجة لعدم الحجية على عدمه واما الاولوية المقطوعة فهو الذي يتنقح المناط لا للاولوية لان
المدار فيه على القطع في اتحاد الحكم ولا اولوية لا غيرية ولا اتحاد للاستواء كما اشير وان كان احد يريد
بالقياس لاجل القسم الاول او الثالث فلا باس ولا مشاحة الا ان الحقير لا بد من ان يفرق بين
الاقسام فيلحظ صحيح المرام ويترك ما فيه العلل والاسقام فلا تغفل فانه من مزالق الاقدام وقال لما انشيه
على الاتمام هذا المقام والله ولي الاعتصام فان قلت في التنبيه على الاعلى بالادنى لو قطع النظر عن المعنى المناسب
المشترك المقتضي من الحكم وعن كونه اكد في غير المذكور لما حكم به ولا معنى للقياس الا هذا قلت ما ذكر شرط في
دلالة اللفظ على حكم المفهوم لغة لا لاثبات الحكم ولذا لا يتوقف على ملاحظة المقايسة والملاحظة وهذا
صورة واردة من اصل اللغة بل هذه في جميع اللغات موجودة من غير اقتضاء الى اعتبار عقل ولا نقل
لفظ عن معناه اللغوي الى الحقيقة العرفية كما توهم بعض ولا مراعاة قرينة حتى يكون تجوزا كما تخيل
بعض او كناية كما توهم بعض بل هذا امر معتبر في متن اللغة ومقتض من حاق اللفظ كالتحديد يتبادر منه
ويفهمه كل احد من غير قرينة لفظية وعقلية ملاحظة عقلية فهو وضع نوعي في نوع اخبر بها اهل الخبرة
وجرى في المحاورات وتفهم من نفس البلاغة التامة المتقن فلا تغفل حقيقة في مفهوم المخالفة
وهو ان يكون المسكوت عنه مخالفا للمذكور في الحكم نفيا واثباتا كما ذكره في الاحكام وصرح به السيدان في
شرحي الوافية والاستاد الاعظم وقال العضدي حجة عنده وهو المطابق لما يتبادر من الشرط والغاية وغيرهما
ما هو حجة من المفهوم فان مفهوم ان جاء زيد فاكرمه ان لم يجي لا تكرمه لا ان لم يجي فحكم الاكرام
غير جار فيه ولا مسكوت عنه حتى يثبت الواسطة في كثير من المواضع لان عدم ثبوت حكم المنطوق اعم من
ثبوت خلاف هذا الحكم وهو المطابق لفهم الاصحاب واحتجاجهم في اثبات المفهوم على هذا كما لا يخفى على
المراجع فما قال في القوانين وفي التمهيد من ان المخالفة هو ان يكون حكم المذكور لم يكن ثابتا للمسكوت عنه
خلاف المصرح بهم ولم يطابق المفهوم منه ولا ريب انه في الاحكام الوضعية انتفاء الحكم فيما خلا عن القيد مثلا
الحكم المذكور في اذا بلغ الماء كرا لم يحمل خبثا سببية الكرية لعدم حمل الخبث والمفهوم ان السببية منتفية
عن غير الكر وكذلك التكليفية حيث لا يتضمن الخطاب الا امرا واحدا مثل قوله اذا حللتم فاصطادوا ولكن
اذا صرح بالوجوب او الندب كما اذا قال اذا كان كذا وجب كذا المتساق نفي الوجوب عند انتفاء الشرط وان
تضمن الاول طلبا وتسويغا واذا اوجب بطريق الامر وقيل يرجع الى نفي الوجوب وقيل الى نفي الطلب و
قيل نفي الجواز وهو المعروف واما النهي فالمتساق في المفهوم عدم التحريم لا الايجاب ثم دلالة المفهوم
لفظية بمعنى انه يفهم من هذا الخطاب عرفا ذلك او عقلية بناء على انه لما لم يظهر لهذا التقييد فائدة غلب

على القول انها نجاء حيي بردايك وكلاهما حيثا قضاء يحق الحكم اوان المفهوم لازم للمنطوق فان المنع من اعطاء
غير الصالح في قولك اعط رجلا صالحا لازم للامر باعطاء الصالح قال ومن ثم عدت دلالة المفهوم من الالتزام
والقسم الاول فانا نعقل المفهوم من دون حاجة الى مراعاة الحكمة ولو كانت عقلية لتوقفت عليها ويلاحظ
الامر باعتبارها ودعوى التلازم ممنوعة بل هي وضعية وهيئة التركيبية كهيئة تعليق احد الامرين
على الاخر بلفظ ان مثلا موضوعة للدلالة على هذا المفهوم ويتبادر هذا المفهوم دال على الوضع فان قلت
على هذا فهو منطوق قلت ان الوضع لا يوجب المنطوق في الاصطلاح هو ما يفهم من اللفظ في محل النطق والمفهوم
ما يفهم من اللفظ لا في محله وان دل الخطاب عليه بالوضع بل قال بعض بان لفظ ان موضوع لان يحكم
بشيء ان لو موضوعة للدلالة على انتفاء شيء لانتفاء آخر لا على انتفاء شيء لوجود آخر ثم اقسام المفهوم كثيرة
منها مفهوم الشرط والغاية والصفة واللقب والقيد والعدد والزمان والمكان والحصر والحال والتميز
والمعية والابتداء والاستعلاء وسائر معاني الحروف ومتعلقات الفعل في الجملة الخالية فيد مفهوم وحصر
معتبرة فنذكرها واعلم ان الشيخ الطوسي حكى عن المرتضى انكار بعض العامة حجية المفهوم على الاطلاق بناء
على دعوى ابي علي وابي هاشم واكثر المتكلمين من القوم تناول النزاع مفهوم الموافقة ايضا فانه بعد ان حكى القول
بالدلالة عن الشافعي واكثر اصحابه والكاره عن ابي عبد الله وابن شريح ذكر عن ابي العباس انكار المفهوم في
ضمن الامثلة الواردة فيما اذا عري عن القرينة وان من القرائن ما يعلم تارة النفي وتارة الاثبات قال وقد
اضاف ابن شريح هذا القول الى الشافعي مع ان اكثر اصحاب الشافعي وجمهورهم على الاول ثم حكى قول السيد
في الذريعة بتماسوان اللفظ لا يدل على ما لا يتناوله اصلا وان كان بان يتناوله او لا يتناوله وفيه ان السيد
بلا احتجاج لاميار اليه بان اللفظ لا يدل الا على ما يتناوله ولما كان يادي تناوله له ومثل الثاني بقوله و
لا تقل لهما اف فهو قال بالمرافقة وقد حكى الاجماع جماعة على اعتبار مفهوم الموافقة ثم قد حكي جماعة عن السيد
انكار مفهوم المخالفة بجميع اقسامه ونسب هذا القول الى ابي حنيفة وبعض اصحابه قال السيد الاستاد
وكل من عرف اللغات وشهد المحاورات يعقل من نحو اشتر لي حلة حمراء او جارية بيضاء واعط ان كان
صالحا وسرت الى البصرة ونحو ذلك ان المتكلم انما يحكم على محل القيد والشرط والغاية وليس باعتبار
عدم التصرف في مال الغير او لمثال من الامور الخارجية وانما يصار الى ما قلناه بحق التنصيص وتخصيص ما
دل على الاشتراط او الغاية ولذا يعقلون من الخطابات الوضعية والتكليفية للشرع حكم المخالف وكلا كان
الخطابات على ما قلناه من بديهيات اللغات ولا اقل من كون غير المذكور مخالفا للحكم للمذكور الا انه
سكوت عنه بجواز ان يكون موافقا له كما زعمه الحالف الا في بعض المواضع صرفه عن القرينة

والكلام

والكلام في مجرد اللفظ مع قطع النظر عن القرائن والاحوال نقول بالكلام التفصيلي في المفاهيم نفيا واثباتا ووفاقا
وفرقا **حقيقة** في مفهوم الشرط المراد بالشرط فيهنا ما دل على الاشتراط اداة كان كان واذا او غيرها
مثل اعطه بشرط كذا والثاني صريح في التعليق ولا كلام في دلالته على المفهوم واما الاداة فقد تستعمل للتعليق
والتوقيف مثل اعطه ان كان صالحا وتستعمل في التسبيب والعلية مثل ان ضربتني ضربتك ودلالتها
معنيا ان دل على الاشتراك اللفظي وحقيقة في الاول او بالعكس احتمالات اقربها اوسطها لان المفهوم المتبادر
منها مجرد الاشتراط والتعليق وان كان يرد على التسبيب كثيرا قال السيد الاستاد المفهوم الذي ندعوه
من اداة الشرط هو التعليق لا التسبيب مع ان القوم لا يفرقون فمن اثبت ثبت على الاطلاق ومن نفى نفى
كذلك وترك اهل الاستدلال في العقد كما في قوله اذا كان الماء قدر كر لم يحمل خبثا ثم يفهم منه السببية فقط
ثم يحكم بانتفاء المسبب بانتفاء السبب بمقتضى السببية فالحكم في الخطاب على السببية ثم العقل يحكم
بانتفاء المسبب لا ان الخطاب يدل عليه ويفرق بينهما ولعل من انكر حجية مفهوم الشرط دون غيره بنى
الامر على ان اداة الشرط حقيقة في السببية او ان اللفظ محمول على اغلب المعنيين المشتركين واشيعهما اعني
السببية وقيل ان الكلام في مفهوم الشرط بعد فرض التعليق ولو بالقرينة وقيل بان البناء على السببية
ولكن لا يقولون بحصر السببية في الجزء الاول فان للنافي انتفاء الثاني بانتفاء الاول كما في قولك ان ثبت
قت حيث بقيا قرينا وبلم نتم لم اقم فالنزاع اعم من السببية والتعليق والتوضيح ان الشرط هو العرف
كان الصحاح وذكره الفيومي واطلق فهو حال الى الحرف وفي القاموس هو الزام الشيء والتزامه في البيع
ونحوه والحق ان المعنى المراد هو التعليق وربما يفهم الالزام ان ذكر بعده لفظ عليك او عليه ونحوها
والعلم باعتبار لفظ على ونحوه وعند النحاة ما تلى احد حروف الشرط او ما علق عليه جملة وجود كما قيل
والحق التعميم وهو ما علق عليه وجود الشيء او عدمه من غير نظر الى جميع الموارد ويشمل الجملة الشرطية المثبتة والمنفية
وقد يستعمل لجزء العلة بحسب مصطلح المعقول اعني ما يلزم من عدمه عدم الشيء ولا يلزم من
وجوده الوجود لكن يتوقف عليه وجود الشيء والجملة الشرطية ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود
الشرط مثل ان جاء زيد فاكرمه وقد يقال على ما حكم بوجود الشيء او عدمه عند وجود شيء آخر او
عدمه والجملة الحكم باستلزام شيء شيئا فمضمون الشرط ملزوم ومضمون الجزاء لازم وقد يكون
اللازم اعم وهو مصطلح اهل الميزان ويطلق على ما تعلق الجزاء عليه وتوقف الحكم عليه وهو مصطلح
ارباب اللسان ولا يستلزم عندهم كون الاول سببا للثاني بل ما يتوقف عليه وهو اعم من السببية اللهم
الا ان يراد بالسببية مصطلح النحاة وهو المتوقف عليه والمعرف وما يبتني عليه الحكم من ظاهر الكلام فتفطن

الاشكال من انتفاء الثاني بانتفاء الاول مع امكان سبب آخر ولا يحتاج الى التكلف ان الاصل عدم سبب آخر ولا يستلزم
فساد اطلاق الشرط على السبب حتى يتكلف في الجواب بحمله والفرق بين الشرط الاصولي والنحوي كالفرق في لفظ الى والغاية
الانتهاء وما قيل من ان الكل المفهوم من الجمل الشرطية على تقدير الحجية هو السببية توهم فيخرج مساويا للشرط
الاصولي ومع منع مفهوم الشرط حجة ان ما ثبت للموضوع في المنطوق ثبت خلافه لخلاف الموضوع في المفهوم و
هو مقتضى الفهم العرفي في الشرط فان قال احد ان جاء زيد فاكرمه نفهم من جهة المفهوم ان لم يجئ لا تكرمه
لا انه نفهم ان لم يجئ نحكم بالاكرام سنتف خلافا للتمهيد والقوانين وبعض ويحكى التحقيق ومحل النزاع
هو الجمل الواقعة بعد حروف الشرط بل اسمائه مثل من دخل الدار فله درهم ونحوه مما هو اسم الشرط او متضمن
لمعنى الشرط مثل كل من دخل داري فله درهم والمراد على ما دل على التعليق صريحا او ضمنا وفي وجه الدلالة
على مفهوم الشرط احتمالات الاول ان يكون باللزوم العقلي لان اداة الشرط يدل على التعليق فاذا علق شيء
على شيء فلا بد ان ينتفي بانتفائه لكان اللزوم البين والثاني ان يكون الاداة ومجموع مدخولها الشرط والجزاء
وبالجملة مجموع المركب يدل بالوضع القانوني التركيبي على المفهوم والثالث ان يكون المفهوم مدلولا للفظ ان
مثلا كالمنطوق الا ان المنطوق يخرج من بطن اللفظ المصرح به ويتعين به المفهوم بمعنى لفظ ان ان وجود
الشيء يتوقف على وجود شيء وينتفي بانتفائه والمنطوق تعيين الموقوف والموقوف عليه والمنفي والمنتفي
عنه ويحكى بيان الحق في ضمن الاستدلال لا ان اعرف فهذا فنقول الاكثر على حجية مفهوم الشرط ومنهم ابو الحسين
وابن شريح وجماعة من الشافعية وابو الحسن الكرخي وكل من قال بمفهوم الصفة خلافا للشريف وتلميذه
كالقاضي والقاضي القضاة احتج المثبتون بما يجيء من الادلة في مفهوم الصفة ويتبادر المفهوم منه وهو
علامة الحقيقة العرفية ويثبت اللغوية باصالة عدم النقل وعدم التغير ولذا قال في التهذيب الامر المعلق
بكلمة ان يعدم عند عدم الشرط وقال الاستاد الاعظم ان من ان جاء زيد فاكرمه الشرط في الكلام ترتبط
بجيئه اياك ومعناه ان حصل منه المجيء فليحصل منك الاكرام وان لم يحصل منه المجيء لا يحصل منك الاكرام
ولا يتبادر منه السببية اصلا ويتبادر التعليق والتوقف والاشتراط ويدل عليه ان مدخول ان يكون
شرطا وصرح به اهل العلم دون السببية التي ادعاها بعض كالرازي وجماعة بل عرفت ان المدار التوقف ثم
يرجع الى التعليق والشرط فاذا ثبت كونه شرطا لزم من انتفائه انتفاء المشروط بل قيل معنى التعليق والاشتراط
في تطرق التحليل بذلك واورد عليه بانه انما يتم لو كان شرطا لمضمون وقوع الجزاء وثبوته وهو ممنوع بل
يحتمل كونه شرطا للنسبة النفسية اعني تعلق الحكم به لا لنفس الحكم اعني الوقوع فيلزم من انتفائه انتفاء الاخبار
لا الوقوع الذي هو المدعى واستدلاله في الاخبار لا يدفع فيما اذا الدعوى في مفهوم الشرط كلية على ان

انتفاء

انتفاء الحكم في المسكوت عنه لانتفاء دليله والمدعى قيام الدليل على الانتفاء ودليل الخطاب عليه
واجيب بان الحكم المنفي ليس هو الحكم الذي وضع لاجله اللفظ بان يخبر بالاخبار او الانشاء او
ينشئه وهو من البديهيات اللغة والمعلق انما هو مضمون الجزاء ومعناه الذي وضع اللفظ له هو
الوقوع في الخارج ويجيء الحكم بتحقق اخبار الشيء حكم به لان اللفظ وضع لان يخبر بانه يخبر وكذا الانشاء
معنى الصيغة التي وضعت لمبدأ معناها وقوع ما يراد ايقاعه من بيع او نكاح او عتق واستدل عليه
بانه لو لم يفد التعليق نفي الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا ويجب تنزيه كلام الحكيم عنه واورد
عليه انه لا يجري عند من يرى ان الفوائد لا تنحصر فيه هذا اعم من المدعى لان الغرض اثبات دلالته على الحكم
لا نفي الحكم الذي في المنطوق وبان المراد اثبات الدلالة اللفظية لا العقلية واحتج النافون بان تأثير الشرط
هو تعليق الحكم به ولا يمتنع ان يخلفه ما ينوب عنه من شرط آخر فلا يفيد انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز
ثبوته ببدله واجيب بان الاحتمال لا يضر الدلالة والا لانسد الاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال
في الايات والاخبار فيعمل بمقتضى الاشتراط حتى يثبت شرط آخر ويكشف ان الشرط احد الامرين وقيل
الثبوت لا اصل عدمه ويقول ثم ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا واجيب بان منا بينه
السالبة بانتفاء الموضوع كانه مع عدم ارادة التحصن تحقق ارادة البغاء ومعه يمتنع الاكراه لانه
الزام الغير على فعل يكرهه وانما ان تقع لا كراه فلا يتعلق به الحرمة وايضا هو حجة ان لم يظهر له فائدة
غالبة عليه وهي متحققة هنا وهو تنبيه المولى بانهن اذا اردن تحصنا مع ضعف عقولهن وشهوتهن
فالمولى احق بذلك وايضا هذا استعمال مجازي بالقرينة الصارفة بعد ثبوت الحقيقة ويجيء بعض
الادلة مع اجوبتها في مفهوم الوصف ثم **حقيقة** في مفهوم الوصف واللقب والقيد قال السيد
المقدس الاستاد بانهما اراد من مفهوم الصفة ما يفهم من التقييد بها ولا يتم ذلك الا في
الموصوف والصفة فان اقتصروا على الصفة مثل ادع لي صالحا كان من مفهوم اللقب كما نص عليه
غير واحد ولذا لا يشترط حمله في مفهوم اللقب الجحود وكثيرا ما يشتبه هذا المفهوم بالصفة كما في قوله ثم ان
جاءكم فاسق بنبأ وهو مفهوم لقب وانما يكون مفهوم وصف لو جيء بالوصف قيدا او لا يتم الا مع
ذكر الموصوف مثل لا تتخذ صاحبا فاسقا وان جاءكم رجل فاسق نعم اذا كان صفة مشتقة مما يشعر
بالعلية ولا سيما اذا اشتهر ما مر ولما لم يكن مفهوم الاسم المشتق كالجامد حجة عندي فلا شأن في
بيان الفرق بل هكذا مفهوم الصفة الجارية على موصوفها والجملة قال بحجية مفهوم الصفة الشافعي
ومالك واحمد والاشعري واكثر اصحابه وابو عبيدة المثنى والامام وكثير من اللغويين والفقهاء والمتكلمين

وهو المفهوم الشيخ وبنده من اصحابنا كالشهيد والاكثر كما نقله جماعة على عدم الحجية ووافقهم
والقاساني وابن داود وابن شريح والقفال والغزالي والمعتزلة والامدي وهو صريح المرتضى واختاره القاضي
عبد الوهاب الحجية ان كان الوصف مناسبا والا فلا وذهب البصري الى الحجية ان ورد الخطاب
للبيان كما في الغنم السائمة ذكوة فان بيان لقول على حد ما مولهم صدقة او كان ما على الصفة داخلا
تحتها كالشاهد الداخل تحت الشاهدين المحكوم بسببها وقال العلامة في بعدم الحجية الا ستثنى
ما اذا كان الوصف المعلق عليه الحكم علة له واستدل النافون بعدم الدلالات العقلية لعدم مدخلية
العقل في مثله وفقد الدلالات الثلث اما الاولان فظاهر اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس
عين اثباته فيه ولا جزئه واما الالتزام فلعدم الفهم وانتفاء اللزوم الذهني والعرفي بين ثبوت الحكم
عند صفة وانتفائه عند اخرى والحاكم كثيرا كما في الحوادث الامر المطلوب من الوصف فلا يلزم كون
كلام الحكيم لغوا او اكثرية المفهوم ممنوع ولو سلم لا يوجب الانحصار فيه فضلا عن كونه حقيقة و
انحصار الفائدة في بعض الاحيان فيه وفقد غيره غير موجب له فان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
ولو سلمنا لا يستلزم المطلوب وبانه لو صح امتنع اثبات الحكم المسكوت عنه ايضا لنافيهما كما في الغنم السائمة زكوة
واجيب بان المدار في المفهوم على التبادر وهو في الانشاء دون الاخبار وايضا انا صح بتقييد يكشف
عن عدم اعتبار المفهوم في المقام فيخرج الكلام عن ظاهره كما هو الشان في سائر الالفاظ فلم ادلة ضعيفة
اخر لا شان في ذكرها احتج المثبتون بفهم ابي عبيدة والشافعي اللذان من اهل اللسان من قوله
لي الواجد يحل عقوبته وعرضه حيث قالا هذا يدل على ان لي غير الواجد لا يحل عقوبته وعرضه واجيب
بانه معارض بانكار اخفش حيث نقل عنه وعن جماعة من اهل اللغة ان وضع الصفة للتوضيح فتم
مع ان فهمهما ربما يكون عن اجتهادهما لا نقل فيه وبانه لو لم يدل على مخالفة غير المذكور للمذكور في الحكم لم
يكن للتخصيص بالذكر فائدة اذ الفرض عدم فائدة سواها واجيب بان اثبات الوضع بالفائدة وهو
انما يثبت بالنقل ودعوى لا استقراء بان لا فائدة للفظ سواه وكلما كان كذلك تعين ان يكون هو المراد
فهو الموضوع له ممنوعة لكثرة الفوائد المترتبة مثل الاهتمام بحال المذكور او احتياج السامع اليه او
سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه وكون هذه الفائدة اظهر ان سلم لا يوجب كونه
حقيقة فيه وقال الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان جعلها للتقييد
خلاف الوضع واما تخصيص الوصف بالذكر لتعلق الغرض به دون غيره واي فائدة اعظم من الاعراب عما
في الضمير وباجماع الصحابة على ان قوله اذا التقى الختانان وجب الغسل ناسخ لقوله ان الماء من الماء

واجيب بان لا نسخ لثبوت كلا الحكمين فان للغسل يجب بالانزال وان لم يحصل الا لتقاء وفيه ان الخبر دال
على الحصر لتعريف المسند اليه ولكن الاجماع غير ثابت في النسخ ولهم ادلة ضعيفة اخرى لا شان في ذكرها
والمدار في الحجية على فهم المفهوم من مجرد التوصيف مع قطع النظر عن القرائن والعلية المستفادة
في كثير من الموارد ولا نفهم نعم كثيرا ما يشعر بالعلية وبالحق عناية لفهم الملط المنطبق على المفهوم ومن
هنا ظهر ان العلامة ايضا من النفاة حيث اعتبر في سلب الحكم عن المسكوت عنه كون الوصف علة
لا نقيد الحكم بمجرد الوصف واما مفهوم اللقب وهو ما يتعلق على مجرد الذكر فيحكم بنفي الحكم عما لا تناوله
الاسم ويسمى بمفهوم اللقب من حيث انه مدلول ذكر الاسم ولقب الشيء اسمه وعرف المثبت بان اسم
الخاص قيد في العام كزيد في الرجل ورجل في انسان وهكذا فاذا قال ادع الى زيدا اي لا عمروا وادع
اي لا امرأة وانسانا اي لا حيوانا وسواء كان الاسم المخصوص بالذكر جنسا مثل لا تبع حيوانا او
نوعا مثل لا تبع الانسان او شخصا مثل لا تصحب زيدا او وصفا مثل لا تصحب فاسقا ولا تركن الى ظالم وكثيرا
ما يشتبه هذا بمفهوم الوصف مثل ان جاءكم فاسق بنبأ واستدل القائل باللقب وهو الدقاق و
بعض الحنابلة بانك اذا قلت لست امي زانية ولا اختي ترميه ولذلك يترتب عليه القذف عند
الحنابلة وبان تخصيص بالذكر لتعلق الغرض به دون غيره واجيب عن الاول بانه ان ثبت فلخصوص
المقام لا لمجرد الذكر وعن الثاني بان الفائدة تعلق الغرض به دون غيره فلا يلزم نفي الغير
واي فائدة اعظم من الاخبار عما في الضمير ولم يقيد بقيد زائد حتى يقال بالمفهوم فيه فان قلت هل
جار في القيد كالوصف قلت لا ولا نسلم ولو نقول بالمفهوم في القيد نقول التقييد اضيق حيثا بخلاف
الاسم فانه لا بد ان يبقى به اصل المقصود والقيد زائد عن اصل المقصود فيحتاج الى غرض زائد فان قلت
الوصف غالبا لرفع الاشتراك فهو والموصوف بمنزلة اللفظ الخاص وايضا ادع لي رجلا بمنزلة ادع لي
شخصا متصفا بوصف الرجولية فكل يرجع الى الاخر فاي فرق بين قولك ادع لي رجلا كريما وادع
لي التاجر قلت اولا هذا عند نام ولا يثبت للمفهوم في شيء منهما وعند القائل في الصفة يجب بان
الفرق مفهوم من العرف وطور التعبير مختلف والرجوع الى الاخر لا ينفع فان الشرط يرجع الى الوصف
وهكذا سائر المفاهيم ولكل حكم ولوازم من الاثار فهم للمفهوم والعام المخصص يعتبر فيه العموم ثم يخصص
وهكذا المطلق والمجمل بعد التبين لها اثار خاصة واحكام معينة ولكل كلام مقام ومرام وان رجع كل
الى الاكثر في نفس المقصد وبالجملة المشهور بين الخاصة والعامة عدم حجية مفهوم اللقب والقول به
شاذ وخلاف للمفهوم عرفا وخلاف ما اجرى به اهل الخبرة واللسان ولا يدل اللفظ عليه باحدى الدلالات

الدلالات بل قيل انه يلزم على هذا ان يكون قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما
نفي الصانع وسائر الانبياء فتامل **حقيقة** في مفهوم العدد اختلفوا في حجية المفهوم العدد
الخاص على اقوال فالمقصد بالخاص احتراز عن غيره كالجمع ونحوه مما لا يدل على مرتبة معينة مثل عليه
دراهم او عدة دراهم او دراهم كثيرة لضعف دلالة مثله وقيل العدد بمنزلة موصوف وصفة فقوله
عشرة دراهم بمنزلة لعطه دراهم بهذه العدة الملولة وخصوص هذا المقدار لا ازيد ولا انقص لقيل
دراهم فاذا قيل مائة عشرة كان مفهوم بعد فرق مفهوم الوصف والكلام في مفهوم العدد من
حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصيات اللاحقة والقرائن الخارجة فالعدد الحكم المتعلق بعدد
معين هل يدل على حكم ما زاد عليه او ما نقص عنه قال قوم نعم وزعموا ان حكم ما على خلاف العدد
مخالف لحكمه وانكره آخرون بمعنى انه لا يدل على حكم شيء منهما والمحققون فصلوا وقالوا ان العدد المعين
اذا كان علة لعدم حكم وجب كون الفائدة عليه علة لذلك العدم لاشتماله على الناقص الذي
هو علة ذلك العدم انتهى وقال بعض مشايخنا ومن الناس من زعم انه انما يدل على سلب الحكم من الزائد
ودليل المثبتين انه لو لم يدل على مخالفة المسكوت عنه لم يكن لتخصيص العدد بالذكر فائدة والتالي باطل
فالمقدم مثله واجيبا اولا بعدم انحصار الفائدة فيه وثانيا بان الفائدة بيان الحكم بالنسبة الى العدد
المخصوص وثالثا بانه اعم من المدعى ان كان المراد نفي الزائد والناقص لا مكان الفائدة في نفي احدهما و
استدلالهم بقوله لا زيدن على السبعين بعد نزول قوله تعالى وان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر
الله لهم فانه يدل على انه فهم منه ان حكم ما زاد على السبعين خلاف حكمه واعترض عليه ان سوق
الاية يدل على ان ذكر سبعين للتاكيد والمبالغة فان ما زاد عنه كان مثله في الحكم ولعله علم انه
غير مراد بخصوصه وابقاء على اصله من الجواز لا انه ترجح له بنفي واثبات والاصل الجواز مع التمنى
للاجابة ففهمه من حيث الاصل لا من حيث التخصيص بالذكر وايضا لا يدل الدليل على نفي
الناقص ان ارادوا العموم من الدليل واحتج النافون بعدم دليل على حجيته وعدم فهمه من لفظه
وما دل في بعض المواضع على نفي الزيادة او النقيصة او كليهما فباعتبار الخصوصيات والقرائن
اللاحقة مثلا في العبادات لا رخصة في الزيادة والنقيصة لتوقيفيتها فيجب الاقتصار بما ورد كقوله
صل في الظهر اربع ركعات وربما يثبت من الشرع جواز النقيصة كصلوة الظهر في المواضع المخيرة فيها
بين الاتمام والنقص للمسافر المقيم او جواز الزيادة كالمثال لغير المقيم او جوازهما كالاذكار الثلثة في
الركوع بالنسبة الى المرة والخمس وربما ورد المنع عن الزيادة والنقيصة او كليهما في النصوص بالخصوص

في العبادات وربما ينفي الناقص من المنطوق كقوله يجب عليك صوم عشرة ايام فانه لا يجوز الاقتصار على
الخمسة بحكم المنطوق لعدم حصول الامتثال باقل من عشرة لعدم صدقه على اقل منه وربما علق الحكم
على عدد خاص بشرط عدم الزيادة او النقيصة كما في قوله لا تخرج في اليوم الثالث عشر او عدم الزيادة
فقط او عدم النقيصة فقط واما الاحكام الوضعية فان جعل الشيء سببا فلا يؤثر النقيصة لفقد
السبب دون الزائد لوجود السبب معه كشهادة الثلثة الا ان يكون خصوصية هذه المرتبة سببا
فلا يؤثر الزائد منه كالناقص وكذا الامر في المانع كالثلثة في الحيض والشرط كالسبعة في وجوب
الجمعة وربما يؤثر الحكم الشرعي التبوتي في الزائد كحرمة ضرب المائة لوجود الناقص في الزائد اعني
الثمانين وربما دل على حرمة الاقل كحرمة استعمال نصف الكر مع وقوع النجاسة فيه فانه يستلزم حرمة
الاقل من النصف وبالجملة تختلف الحكم باختلاف المواضع والامور الخارجية ولا طائل تحت ضبط
الضابطة والقول بصحة العقد لو قيل لوكيله بع بعشرة او في يوم كذا مع مخالفة الوكيل للحصول
الاذن في ذلك وفي غيره غير معلوم ولا يجوز ان حمل الاجارة وبما ذكرناه من الاختلاف يعرف
الجواب عن دليل المفصل وذلك لان المناط على العدد من حيث هو واما العلية كالشرطية والتوقيفية
فخارجة عن المدعى فربما يكون الشيء بخصوصه علة فلا يؤثر في الزيادة والنقيصة وربما يكون العلة
الوصول الى هذا العدد سواء زاد ام لا كما في الكر والتفصيل بين الناقص والزائد لا نوهم فانه لو دخل في
نفي الحكم عن الناقص ايضا لاستواء نسبة ما زاد وما نقص اليه فان كلا منهما مغاير له فتعلق
الحكم بالعدد ان تم يقتضي سلب الحكم عن كل ما يغايره ودخول الناقص في الزائد لا يقتضي تعلق
الحكم بالناقص مع الوصف العنواني ومقتضى العدد نفي الحكم عن الناقص مع الوصف اي بشرط
النقيصة فمفهوم العدد كمفهوم الصفة غير معتبر الا بانضمام امر خارجي كعدم التصرف
في مال الغير وتوقيفية العبادة وكونه في مقام التحديد والتعيين والاقتصار على مورد النص
فيما يخالف الاصل والاحتياط فيما شغل به الذمة يقينا وامثال ذلك فحكم الثابت ما ورد
بالعدد والباقي مسكوت عنه **حقيقة** في مفهوم الغاية والكلام فيه على مقامين الاول
هل الغاية اعني مدخول الى وحتى داخلة في حكم ما قبلها ام لا وان كانت من جنسه مثل بعت
الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف او كانت متصلة به او خارجة عنه اقوال او بعض وذلك
لان الغاية كما تطلق على اجزاء الشيء وما به تمامه تطلق على حد الخارج عنه ومحل النزاع ما اذا
لم تقم قرينة على الدخول والخروج واذا قامت على احدهما يجب اتباعها اجماعا كما اذا قامت على الاول

في قرائة القرآن من اوله الى آخره وعلى الثاني فاتموا الصيام الى الليل وهذا نزاع بين اهل العربية ومحققوهم كنجم الائمة على الترجيح منه للتبادر عند الاطلاق وهو الظاهر المفهوم لدى الاستعمال بالنسبة الى الى والظاهر من مدخولة حتى الدخول لافادة الادنى او الاعلى فتدبر الثاني ان التقييد بالغاية هل يقتضي نفي الحكم عما بعدها حتى يكون الخطاب المشتمل عليها بمنزلة الخطابين ام لا حتى يكون ما بعدها مسكوتا عنه قال الامدي ذهب اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين كالقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار وابي الحسن البصري وغيرهم ان ذلك يدل على نفي الحكم فيما بعد الغاية وخالف في ذلك اصحاب ابي حنيفة وجماعة من المتكلمين والفقهاء وقيل مال بمفهوم الغاية ابو بكر الدقاق واصحاب محمد بن حنبل واكثر جمهور الاصوليين والمعتزلة والاشاعرة وفي شرح ابن زهرة ظاهر الشيعة القول بمفهوم الغاية وانكر المرتضى لانكاره المفهوم على الاطلاق احتج المثبت بان معنى صوموا الى غروب الشمس ان اخر وجوب الصوم غروب الشمس ولو فرض ثبوت الواجب بعد الغروب لم يكن الغروب اخرا وهو خلاف المنطوق واعترض عليه بانه لو كان كذلك لكان التصريح بعدم ارادة المفهوم مناقضا او تجوزا ولا قائل به وايضا مقتضى ما ذكره المستدل ان المفهوم من جملة المنطوق فانهم ان ارادوا باخر وجوب الصوم ما ينتهي اليه الصوم وينقطع عنده صار المفهوم منطوقا وان ارادوا ما ينتهي اليه سواء انقطع عنده ام لا فلا يلزم خلاف المنطوق كما هو معلوم واجيب عن الاول بان المدعي للمفهوم يلتزم التجوز ان صرح لعدم ارادة المفهوم وارادة المنطوق فقط فانه لم يرد تمام معناه قال في النهاية اذ لو كان بعد ذلك صوم لخرج الليل من ان يكون طرفا للصوم فان دل دليل على صيام قطعة من الليل دل على انه سمى الليل طرفا للصوم مجازا وقريب منه العميدي وعن الثاني باختيار الشق الثالث وهو ان يكون المراد بالاخر المنتهي لا بشرط شيء اخر من خصوص الانقطاع وعدمه لكن ما بعد الغاية والعموم عدم الانقطاع والمخالفة ويدعي ان يكون الشيء منتهى يستلزم كون ما بعده محكوما عليه بحكم مخالف لما قبله واجيب عن الثاني ايضا بان انتهاء الواجب الوجوب مثلا انقطاعه المدلول عليه بالى ويستلزم انتفاؤه عما بعد الغاية وليس عينه سلمنا ولكن المنطوق والمفهوم اصطلاح فالمنطوق ما كان حكما للمذكور والمفهوم ما كان حكما لغير مذكور ودلالة الغاية وان دلت على نفي عموم وجوب الصوم ولكن المحكوم عليه بذلك اعني الليل مثلا لما لم يكن مذكورا كان

مفهوما

مفهوما كالتمر وبالجملة مفهوم الغاية اقوى من الشرط ويفهم من الخطاب من حيث هو قطعا بحيث لا مجال للانكار **حقيقة** في سائر المفاهيم منها مفهوم الحصر واعلم ان للحصر طرقا تأدى به منه كالعطف ببل ولكن وبل وبما وشبههما والا او شبههما وتعريف المسند اليه باللام وتعريف المسند بها وتقديم ما حقه التاخير مع التعريف كصديقي زيد وقيل مع التنكير ايضا كقائم زيد وعمرو توسط ضمير الفصل مع التعريف كزيد هو صديقي وقيل مع التنكير ايضا كقائم زيد ولا ريب ان ما والا تفيد الحصر ولكنه من المنطوق واختلفوا في حصر انما وانه من المنطوق او المفهوم وقيل بعدم افادة انما الحصر لعدم الفرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم ولفظة ما فيهما زائدة لمجرد التاكيد والحق وفاقا لا بعده الحصر المنقول عن ائمة النحو والتفسير واستعمال الفصحاء وغيره ويتبادر الحصر منه عند الاستعمال وقال بعض بفيده بالمنطوق لعدم الفرق بين انما الحكم لله وما الحكم الا لله وقال بعض بالمفهوم لعدم جواز ما زيد الا قائم لا قاعد وجواز انما زيد قائم لا قاعد والجملة ما دل على الحصر فهو حجة فان كان مذكورا فهو منطوق والا فمفهوم والكلام في اما الساقي وبيان حجية الباقي في علم المعاني ومنها مفهوم الزمان والمكان قال جماعة بان تقييد الحكم بزمان او مكان يدل على مخالفة الحكم في غير الزمان والمكان فلو قال لوكيله افعل في هذا اليوم او في هذا المكان كان متعالما فيما عداهما فلو باع فعل في غيرهما عقدا كان او ايقاعا او غيرهما فبطل ولو قال لله علي لا يلزم حتى تسليم هذا المال فقيل لا يكون اقرارا لان الاقرار لا يثبت بالمفهوم ومقتضى المفهوم لزوم في غير ذلك والظاهر ان مجرد التقييد بالزمان والمكان لا يدل على مفهوم المخالفة بل بخبر مجرد وقوع الفعل في هذا الوقت او المكان وفي مثل الوكالة والاذن في التصرف في المال لما كان الاصل هو المنع من التصرف فيقتصر على قدر الاذن ويبقى الباقي تحت المنع فتدبر ومنها مفهوم الحال كما سقفها ثيابا وانصرا كيا ومفهوم الابتداء مثل اخرج من هنا وابتدا من هنا ومفهوم المعية مثل اخرج مع زيد ومفهوم التميز مثل اشترلنا رطلا ومفهوم العلة مثل ضرب زيدا للتاديب وقم اجلالا واعط قربة لله ومفهوم البدل كالاشين كل مثل امع لي رجلا في بدل بعضا من كل مثل كل الرغيف ثلثه او اشتمالا مثل اطر الى زيد ذكاه ومفهوم التاكيد مثل اضربه نفسه ونحو ذلك ومفهوم ما دل على ايصال الفعل الى المتعلقات مثل علي وسائر الحروف وقد ارجع جميع ذلك جماعة الى مفهوم الصفة وقال بعضهم ما لم يكن قيدا للفعل كالتاكيد والبدل فليس من هذا الباب والمدار في الجميع على الفهم عند الاطلاق والتجرد عن القرائن وكلما كان قيدا او صفة يرجع الى مفهوم القيد والصفة

وكذا ما يتعلق الفعل بواسطة الحروف **تذنيب** قد ذكروا في مفهوم المخالفة شروطا الاول ان لا يظهر اولوية غير المذكور بالحكم ومساواته فيه والا استلزم ثبوت الحكم في غير المذكور وكان مفهوم موافقة كما يقول السيد لا تكرم الداخلين ان جاءوا ذلك الناس فاكرمه والثاني ان لا يخرج مخرج الغالب نحو وربائبكم اللاتي في حجوركم فان الغالب كون الربائب في الحجور فلا يدل التقييد على نفي الحكم عن اللاتي ليس في الحجور بمقتضى العرف وعادة اللغة الجارية والثالث ان لا يكون السؤال عن المذكور فيجاب على طبقه بان لا يحتاج السامع الى بيانه مثل ان يسأل في الغنم السائمة زكوة الرابع ان لا يكون لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله لا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلولا التصريح بالخشية لامكن توهم جواز القتل معها فلا يدل ذكرها على ثبوت الحرمة عند عدمها الخامس ان لا يكون لا قتضاء الحكمة لا علام حكم المذكور بالنص وسلعاله بالخصوص السادس ان لا يظهر للتقييد فائدة اخرى سوى انتفاء الحكم في غير المسكوت عنه وعللوا بان الدلالة لكان فائدة التقييد وغيرها التخصيص بالحكم منتف فيدل عليه فاذا ظهرت فائدة اخرى بطل وجه الدلالة وفيه ان المفهوم فيما هو حجة فيه حكم الشارع والوضع فيحمل اللفظ عليه وان امكن فيه فائدة اخرى حتى يجيء القرينة ويصرف عنه نعم اذا لم يفد الحكم فائدة اخرى فقد بعض بحجية المفهوم وان لم نعتبر المفهوم للفظ من حيث هو فتم القول في الادلة الاخر المعدودة من العقلية لزوميا او غيره والاكثر فاسد في مذهبنا منها التلازم ويقال التوءم وهو نسبة بين شيئين مقتضى الحكم بمصاحبة احدهما للاخر في الصدق الحقيقي او التقديري على فرض ثبوت المقدم او انتفاء التالي والملازمة اما شرعية كتلازم القصر والافطار من قوله اذا افطرت قصرت واذا قصرت افطرت واما عقلية كتلازم الامر بشيء النهي عن ضده على مذهب والتلازم من الطرفين او من طرف والمكان اما ثبوتيان او عدميان او احدهما وجودي والاخر عدمي ولا ريب في حجية التلازم اذا علم ثبوته شرعا او عقلا وعلم تحقق الملزوم نفيا او اثباتا وانتفاء اللازم ومنها الدوران وهو ترتب الشيء على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا كترتب الملك على الهبة او عدما كحرمة الصلوة بالنسبة الى الطهارة او معا كوجوب الرجم على الزنا وليس الاول دائرا والثاني مدارا وقيل هو الاستلزام في الوجود والعدم كما في قياس النبيذ على الخمر في الحرمة العصير اولا لما لم يتصف بالاسكار ولم يكن حراما والمحدث فيه وصف الاسكار حدثت فيه الحرمة واذا صار خلا وزال عنه الاسكار عنه ثانيا بزوال الحرمة عنه ايضا فظهر ان الاسكار علة التحريم فيكون النبيذ حراما لوجود

فيه

ثم هذا والحق ان هذه العلة ظنيا استنباطية ليست بحجة وهو اخص مطلقا من الملازمة اي الكلية والجزئية والواقعة بين الحكمين والمفردين لعدم انفكاك الدوران عن مطلق اللزوم لا بين كل شيئين ملازمة جزئية وقيل بينهما عموم من وجه حيث جعل الملازمة كلية حكمية وحجية الدوران يدور مدار الملازمة الثابتة او العلية المحققة وجودا وعدما او كليهما وتثبت العلية او الملازمة من العقل غالبا والشرع نادرا ومنها الاستقراء وهو الحكم على الطبيعة الكلية بما وجد في جزئياته وهو ضد الاحتجاج بالجزئي على الكلي وهو اما تام يحصل بجميع الجزئيات وهو القياس المقسم وهو يفيد اليقين وحجيته ظاهرة الا انه نادر الوقوع في الشرعيات او غير تام لم يكن حاصلا بجميعها وهو لا يفيد اليقين بل ما الظن منه او غالبا جلا وعالم يفده اتم وغير التام لا يكون حجة عندنا لجواز ان يخالف حال ما لم يوجد حال ما وجد اذ لا تعلق بينهما مع اختلاف موارد الاحكام ولا دليل على حجية كل ظن ان افاده بل ورد الادلة على منع كل ظن خرج ما خرج كالظن من الخبر الواحد وبقي ما بقي وقيام الدليل على اعتبار الظنون المعتبرة المنتهية الى القطع الدال عليه الادلة لا لكل ظن وقد حققنا الكلام في بحث الخبر الواحد نعم الاستقراء الظني ربما كان حجة في نحو موضوعات الالفاظ حيث كان دالا على الوضع او الحقيقة او النقل ونحوها الثبوت اعتبار الظن في ثبوت الوضع واشباهها فلا تغفل ومنها الاحتياط فالاخبار توهن على وجوبه فيما لا نص فيه وما تعارض النصان ولا مرجح وفيه اقوال اخر وقد تقدم في ضمن اصل البرائة التحقيق فيه ومنها الاستحسان قيل هو دليل ينقدح في نفس المجتهد وقيل هو العدول عن قياس الى قياس اقوى وقيل العدول من حكم الى الاخر بدليل اقوى وهذه الاقسام لا ينضبط صحيحها وفاسدها لا قدر ان كان من الادلة المعتبرة فحجة عندنا والا فلا والعمل بالقياس باطل عندنا الا في الاقوى والمنصوص والعدول عن الدليل بدليل اقوى معتبر والا فلا والاستحسان المشهور بينهم المردود بيننا عد الشيء حسنا ويطلق على ما يميل اليه الانسان ويهويه من الشيء والمعاني والافعال والظاهر من الحنفية والحنابلة انه اثبات الحكم بمجرد كونه مستحسنا عند المجتهد من غير دليل من قبل الشارع بحيث لم يصل الى القطع واستقلال العقل وهو مردود عندنا الخاصة وسائر العامة لعدم الدليل على اعتباره بل نهوض الادلة في الكتاب والسنة الخاصة والعامة على خلافه ومنها المصالح المرسلة اعلم ان المصلحة اما دنيوية

نفقط او اخروية بلك او جامعة لهما وباعتبار شهادة الشرع لها بالاعتبار وعدمه ثلثة
اقسام معتبرة وهو ما شهد الشرع باعتباره كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل
والمال وملغاة وهو ما شهد الشرع بالغائه كما اذا قيل الغني يكفر في ابطال الصوم
بصوم شهرين لانه ازجر له ومرسلة وهو ما لم يشهد الشرع باعتباره ولا بالغائه
بحسب نفسه ولا بمرجح شرعي خارجي فاختلفوا فيها فاصحابنا والحنفية كالشافعية
الى عدم حجيتها خلافا لمالك فقال يضرب المتهم بالسرقة لحفظ المال لنا الترجيح بلا
مرجح والحكم بغير دليل فضلا عن الدليل على عدم اعتبارها وليس كل حكمة اعتبارية
حكمة شرعية وعلة حقيقية بل الغالب خلافها وايضا على اعتبارها لا ينحصر الاعتبار وينجر
الامر الى الهرج والمرج وتبعية الدين للمصالح والمصالح بحال الاشخاص وطبعهم وفهمهم
بل ميلهم واهوائهم مختلفة جدا نعم اذا كان المصلحة صافية قطعية من دون مفسدة
في فعلها او مصلحة في تركها تكون معتبرة لكنها داخلة فيما يستقل بحكم العقل كاخراج الدم
الضروري من المرتضى الحاملة عند القطع بعدم تضرر الحمل منه وقيل بالحجية اذا كانت
ضرورية كلية عامة ولو ادت الى مفسدة اخرى كما اذا تترس الحربي بالاسارى فيجوز
الرمي فان الضرورة للمسلمين والرمي يحصل الاساري وفيه نظر والاستثناء لمثله من
دليل خارج فلا تغفل ومنها السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في شيء محكوم
عليه الصالحة ظاهرا للعلية في عدد ثم ابطال ما عدا الذي يدعى انه العلة كما في مقايسة
الارز على البر في الربوية فليس الطعم والقوت صالحين للعلية فتعين الوزن وهو
موجود في الارز فهو ربوي وهذا القياس استنباطي ظني غير معتبر عندنا ولا دلالة
على حجيته بل قام الدليل على عدم اعتباره مما دل على منع القياس والرأي والتخمين والظن
ومنها تخريج المناط وهو تعيين المناسبة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة من ذاته بطريق
الظن من غير دليل نقلي او قطعي عقلي فتعيين العلة في الاصل ويسمى تخريج المناط واثباتها
في الفرع يسمى تحقيق المناط كما في علة تحريم الخمر الاسكار لانه مناسب له فالنبيذ حرام
لوجود العلة المناسبة فيه ايضا وهذا ليس بحجة عندنا لفقد الحجة على ثبوته بل لوجود الحجة
على نفيه ومنها تنقيح المناط وهو في عرف الحنفية هو الجمع بين الاصل والفرع بمجرد الغاء الفارق
وقيل هو الجمع بينهما بنفي الفارق بالعلة الايمائية كما في قضية الاعرابي لا دخل لكونه اعرابيا

في العلية

في العلية فالهندي مثله وقيل هو مطلق الجمع بنفي الفارق وقيل هو ما جاء فيه حذف
بعض الاوصاف وتعلل بما يبقى وبالجملة لا دليل على اعتباره على التقادير نعم اذا علم بالضرورة
العقلية او الجلية البرهان القطعي او الوفاق النقلي بان مناط الحكم في شيء وعليته
ثابت في شيء آخر فهو يسمى تنقيح المناط عندنا وهو حجة لمكان القطع في العلية للحكم الثابت
فيهما فاذا قطعنا ان الثوب النجس لا يجوز الصلوة فيه لاجل النجاسة لا غيرها من اوصافه
فنجري الحكم في البدن النجس فخبر البداهة وربما يطلق عليه اتحاد طريق المسئلتين
اعم من تنقيح المناط لانه ما علم او ظن فيه ظنا شرعيا تعليل الحكم في الاصل بعلة واشتراك
الفرع له في علة حكم كما قالوا بجب اليمين استظهارا مع البينة في الدعوى على المجنون
لمشاركته للميت في العلة الموميء اليها في النص وهو انه لا لسان له للجواب فيشمل تنقيح
المناط للقطع وغيره للظن من الدليل الشرعي وربما يسمى هذا القسم بمنصوص العلة
فيتحد بانحاء الطريق والتنقيح ومنها التنبيه والايماء وهو ما لزم عن مدلول اللفظ
فكل لفظ كان التعليل لازما من مدلوله كان دالا على العلية بالتنبيه والايماء مثل
ما دخل الفاء في لفظ الشارع على الحكم والعلة متقدمة مثل السارق والسارقة
فاقطعوا واذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا ومن احيا ارضا ميتة فهو له او على العلة و
الحكم متقدم كقوله زملوهم بدمائهم فانهم يحشرون واوداجهم تشخب دما وربما
يدخل الفاء في القسمين في كلام الراوي مثل سهى فسجد وزنى ماعز فرجم لدلالة الفاء
على التعليل ان لم يكن وضعية فمستندة الى لزوم التعقيب العلية فالتعليل لازم مدلوله
فدلالته ايمائية فلا يدخل في منصوص العلة كما توهم بعض ومثل ما اقترن بوصف لو لم يكن
للتعليل لكان بعيدا فاسدا كقضية الاعرابي واقعت اهلي في شهر رمضان فاجاب بقوله
كفر فكانه قال واقعت فكفر فهو جواب لسؤاله والا لزم خلو السؤال عن الجواب وتاخير
البيان عن الحاجة فالفاء مقدرة هنا وفي الاول محققة ومثل ذكر وصف عقيب سؤال لو لم
يحمل على التعليل كان عبثا كما انه امتنع الدخول على قوم عندهم كلب فسئل عن دخوله بيتا
فيه هرة فقال انها ليست بنجسة انها من الطوافين عليكم والطوافات للتطهير او التقرير
على وصف الشيء المسؤل عنه كقوله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف
فقيل نعم فقال لا اذن فنبه بمنع البيع اذا نقص على التعليل به فتم ومثل النهي عن فعل يمنع ما

الواجب

امره قبله كقوله فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع نبه به على ان علة النهي منعه عن
الواجب او ذكر وصف مناسب مع الحكم مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان ففيه
تنبيه على ان الغضب علة عدم جواز الحكم لانه تشويش الفكر وغيرها كما مر ويمكن ان
يقال ان التنبيه باقسامه داخل في منصوص العلة فان المراد منه ما ظهر العلية من كلام
الشرع سواء كان نصا او ايماء او غير ذلك كما سيجيء والمدار في التنبيه والايماء تحقق الدلالة
الالتزامية على العلية لا الاستنباطية والفرق بين الامرين مشكل وكثيرا ما يشتبه الامر
للفحول فضلا عن غيرهم فلا بد من الدقة والتميز حتى لا يفسد الفقه كما اذا ذكر الوصف صريحا
والحكم مستنبط مثل احل الله البيع فان حل البيع وصف له مذكور واستنبط منه حكم وهو
الصحة نظرا الى انه لو لم يصح انتفت فائدة الحل والعبث لكونه مكروها لا يحل او الحكم صريح و
الوصف مستنبط مثل حرمت الخمر وقد لا يكون الوصف الموميء اليه بنفسه علة بل بدله
مثل لا يقضي القاضي وهو غضبان وربما كان مناسبة الوصف غير ظاهرة ويكون ترتب
الحكم على الوصف يفيد العلية مثل اكرم العالم واهن الجاهل وربما يظهر من الخارج العلية
فللفقيه الحكم بالعلية اذا فهم بالدلالة دون محض الاشتباه والله الموفق ومنها القياس
وهو عند العامل به من دليل العقل فالمناسب ذكره في الادلة العقلية وان كان بعض
الاقسام منها لفظية عندنا والقياس لغة التقدير اعني استعلام القدر يقال قاس الثوب
بالذراع اي قدره والباء فيه للالة والمساواة يقال فلان لا يقاس بفلان اي لا يساوى
والباء فيه للالصاق وقياس الفعل بالفعل من الثاني وعكس ارجع الثاني الى الاول اي لا يقال
هذا بهذا لعدم التساوي بينهما بل الامتياز بينهما معلوم فلا يتاتى القياس بينهما وفي عرف
الفقهاء هو الاحتجاج بالجزئي على جزئي اخر وهو التمثيل الذي ذكره اهل المعقول وفي مصطلح اهل
ارباب المعقول والميزان عمل من اعمال المجتهد حاصله الاحتجاج بالكلي على الجزئي وهو يفيد القطع
عندهم وعرف في العدة القياس بانه اثبات مثل حكم المقيس عليه للمقيس وقيل اثبات
حكم الاصل في الفرع لعلة جامعة فيهما وقال القاضي هو حمل معلوم على معلوم في اثبات حكم لهما
او نفيه عنهما بامر جامع بينهما من اثبات حكم او صفة او نفيهما عنهما وقال ابو الحسين هو تحصيل
حكم الاصل في الفرع لاستوائهما في الحكم وفي المعالم هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم
الاخر لاشتراكهما في علة الحكم وقيل اعتبار حكم فرع باصل بجامع الى غير ذلك من التحديدات

والحاصل

والحاصل ان المجتهد اذا زعم التساوي بين شيئين اثبت حكم احدهما للآخر ولا دليل له
سواه حتى اذا قيل له بما ذا اثبت هذا الحكم قال بالقياس ولا عمل للمجتهد سواه ولذا قال
صاحب الاحكام هو الاستواء بين الفرع والاصل في علة حكم الاصل وتبعه الحاجبي والعضدي
وجرى عليه العميدي وقال العلامة انه هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع لعلة
متحدة فيهما فعلى هذا القياس شيء ثابت بنفسه وليس من عمل المجتهد واورد عليهم بان القياس
مصدر قاس وهو مشتق لغة وعرفا بشهادة سواء الاستعمال وليس الا الحمل والتسوية
لا الاستواء والتعدية والاصطلاح جرى عليه ايضا كما تقضي عليه استعمالاتهم بل تحديداتهم
قال السيد القياس وان كان من دليل العمل كالكتاب لكن مقتضى كلامهم انه فعل المجتهد
فتعريفه بنفس المساواة محل نظر وربما فرق بين الدليل والمدلول فان الدليل وجوب التسوية
في الحكم والمدلول ثبوت الحكم في الفرع والتوضيح ان المساواة بين الشيئين بحسب الواقع بمكان
الجامع ثم المجتهد يسوي بينهما باثبات حكم احدهما للاخر وربما فرق بان الدليل هو الطبيعة
المعرفة بتعاريف والمدلول هو هذا الحكم الخاص كحرمة النبيذ مثلا وقيل المدلول هذه التعدية
الخاص اعني التعدية من الخمر الى النبيذ والحمل الخاص اعني حمل النبيذ عليه في الحرمة فاذا قلنا دليلنا
على حرمة النبيذ القياس معناه انه قياس والقياس حجة يعني دليلنا انه جزئي من ذلك الكلي
الذي قامت عليه الحجة وعلى هذا فالدليل في الحقيقة ما دل على حجيته الا انه اشتهر الاخذ به و
اذا سئل عن مدرك الحكم استندوا اليه اي ان هذا جزئي من ذلك الكلي الشايع والمحققون
على انه لا يجري في غير الاحكام الشرعية وبعضهم اجروه في اللغة وبعض في الافعال والصفات
وعندنا لا يجري في شيء ولما كان المأخوذ في تعريفه الاصل والفرع والعلة والحكم ولا يوجد الا بها
فللقياس اركان اربعة والجمع مغاير له بناء على انه الحمل والتسوية كما هو المشهور او المساواة
وعند بعض الاربعة اجزاء القياس والمعروف بين الفقهاء والمقتضى لاستعمالاتهم ان الاصل
هو المقيس عليه المشبه به وهو محل الحكم المتفق عليه كالخمر والفرع المشبه والمقيس وهو محل
الحكم المتنازع فيه كالنبيذ والعلة هي الوصف الجامع بين الاصل والفرع كالاسكار والحكم ما
يراد اثباته بالقياس من الاحكام التكليفية والوضعية كتحريم النبيذ والوجه في تسمية
الاصل والفرع مع ان الاصل ما يبتني عليه الشيء والفرع الامر المتفرع ان فرع الحكم في المقيس
والفرع على الحكم في المقيس عليه فهو الاصل هو ان الحكم في الاول مبني على حكم الاحتجاج فيه

وعلى دليله اعنى ما دل على ثبوته من النص فكانا اصلين له واصل الاصل اصل فيصح اطلاق الاصل
على المحل كما عليه الفقهاء وعلى الدليل من النص كما عليه المتكلمون وعلى الحكم كما هو الاصل وكل
وجه ولكن اطلاق اسم الفرع على محل الحكم المتنازع فيه اعنى المقيس فمجاز من اطلاق اسم الحال
على المحل وقيل هو اسم لحكم المقيس فهو حقيقة ولم ينقل احد بانه اسم للدليل لان دليل الحكم فى
الثانى هو القياس وهو وان كان فرعا للمساواة بناء على ان القياس التسوية والجامع بناء
على انه المساواة لكن اتفقوا على ان هذه الاربعة اركان القياس فلا يكون احدها عين
القياس فالمذهب فى الاصل ثلثة وفى الفرع اثنان واورد جماعة كالعلامة والمحقق الكاظمى على
الفقهاء بان فرع الشىء ما تفرع عليه وليس الحكم المتنازع فيه كحرمة النبيذ فرعا للاصل الخمر
وعلى المتكلمين بانا لو علمنا ضرورة او عقلا حرمة الخمر يمكن ان يتفرع عليه تحريم النبيذ فلا يكون
النص اصلا للقياس ثم اختاروا ان الاصل ما الحكم الثابت فى محل الوفاق وعلته وذلك الحكم
فى محل الخلاف العلة اصلا لان ثبوته يعلم بها فى محل الوفاق بالعكس فان العلة مستنبطة
بعد ثبوت الحكم واجيب عن الاول بان الحكم فى الخلاف وان لم يتفرع على محل الوفاق الا انه
لما تفرع على الحكم الثابت فيه وهو متفرع عليه كان اصلا له واصل الاصل اصل وعلى الثانى
ان المتكلمين جعلوا النص مثالا للدليل فالمراد ان الاصل دليل الحكم نصا او ضرورة او غيرها وقسموا
القياس الى طرد وهو ما يثبت فيه الفرع مثل حكم الاصل والى قياس عكس وهو ما يثبت فيه
للفرع نقيض حكم الاصل وينقسم الطرد الى قياس علة يصرح فيه بجامع هو العلة كقياس
النبيذ على الخمر بجامع الاسكار وقياس دلالة يصرح فيه بجامع لم يكن علة بل كان دليلها كقياس
النبيذ على الخمر بجامع الرائحة الملازمة للاسكار الذى هو العلة وقياس فى معنى الاصل و
هو ما لم يصرح فيه بجامع وعلم الجمع بنفى الفارق وينقسم العكس ايضا الى الاقسام الثلثة فان
اثبات نقيض الحكم فى الفرع قد يكون لوجود نقيض علته فيه كوجوب الصوم فى الاعتكاف بالنذر
وجب بغير نذر كالصلوة فانها لم يجب بالنذر لم يجب بغير النذر فالحكم فى الاصل عدم
الوجوب بغير نذر وفى الفرع الوجوب بغير نذر والعلة فى الاصل عدم الوجوب بالنذر وفى
الفرع الوجوب بالنذر والعلتان متناقضتان فالحكمان كذلك والمراد بالعلة المصرحة فى القسم
الاول او بعلل ثبوت الحكم لعلة سواء كان بالنص او الاجماع او الاستنباط فالمراد بالقسم الثانى
ما لم يعلل اصلا بل لتساوى الاصل والفرع فى جميع ما يصلح له العلية وعدم الفرق بينهما وبالجملة

اختلف

اختلف العلماء فى جواز التعبد بالقياس عقلا فالاكثرون على الجواز عقلا بمعنى ان العقل
لا يابى عن تجويز الشرع التعبد به والنظام وفرقة كثيرة من المعتزلة على ان العقل يحيله ومن
اصحابنا من ذهب اليه لامتناع اقتصاره لتخصيص على المخلف عليه دون البيانين مع قدرته على اعلائها
وقال القفال وابو الحسين بان فى العقل ما يوجب للشارع التعبد بالقياس ثم اختلف
المجوزون فذهب اصحابنا على المنع من وقوعه شرعا وبعض الظاهرية الوقوع بمنصوص العلة ومفهوم
الموافقة واستدل اصحابنا على جواز التعبد عقلا بان العقل غير مستقل فى المنع ولم يقم برهان
عقلى عليه وما وجدنا من مخالفة القياس للشرع وبناية الطبع والاستحسان والرأى للواقع
فبعد كشف الشرع عن الاحكام والمنع عن القياس واخذ امثالها وتباعد طرقها و
عدم موافقتها للواقع للتجربة الشرع لامور حيث هو ان الاحكام الشرعية منوطة بالعلل
بالعلل ومنها ما ظهر ومنها ما خفى فان وجدنا العلة فى امر اخر فيتحد المعلولان واقصى ما
فيه الاكتفاء فى المساواة والعلة بطريق الظن وليس باقل من ارادة وكثير من الاحكام و
الموضوعات والمتعلقات يكتفى فيها بالظن مع انها امور واقعية ثم بعد ان اخبر الشارع
بالمنع انكشف ان هذا القبيل من الظن الحاصل من نوع هذه الامارات غير مطابق للواقع
غالبا وبنى على هذا امارات غير منطبقة فيظهر كونها وهمية وبعد وان الواقع فى التكاليف غيرها
يعنى بالنظر الطبيعى فالمعادى والظنى والتخمينى ثم بعد اعانة الشرع وارادته الكل العقول الدقيقة
بعضها المنع ثم وعلى منع التعبد شرعا من وجوه احدها انه طريق ظنى لا دليل على اعتباره وحكم
به كلا منا ثبوت الحكم مع عدم صدق الطاعة والانقياد وصدق الحكم الحقيقى بل هو الظنى
الا ان ظننت شيئا انه نزل فلا يصدق عليه هذا مضافا الى ما دل فى الكتاب والسنة على منع
العمل بالظن خرج ما خرج عند سد باب العلم بالدليل من الظنون المعتبرة المنتهية الى القطع
عليه الموصل الى الواقع وبقى الباقى سيما ما ابقى بالدليل الدال على المنع كالقياس وثانيها ما
استفاض من الاخبار بل تواتر عن ال محمد بالمنع من العمل به خصوصا عن الصادق عليهما السلام
ونقل عنهما المخالف والمؤالف وما نقل على عليه السلام بتكرر عليهم التهوين فى الفتيا والقياس
فى الدين حتى تواتر منه ذلك وثالثها اجماع اهل البيت على المنع وقد تواتر ذلك مع قواية
كما عرف ابو حنيفة بالاخذ به وفى المشهور قال الصادق لابى حنيفة ويحك اول من
قاس ابليس حيث امره الله بالسجود فقال خلقتنى من نار وخلقته من طين ثم نقض عليه

بالشاهدين فى القتل والاربع فى الزنا وفى الوضوء للبول والغسل للمنى والقضاء فى الصوم على الحائض
دون الصلوة واقل الميراث للمراة وهى اضعف من الرجل فان قلت المراد تنزيله عند التمكن من
العلم قلت مع انه غير ظاهر من الالفاظ قد تقدم ان العمل بالظن حرام كالاخذ بغير العلم خرج الظنون
المعتبرة عند سد باب العلم المنتهية الى القطع التى لو لم يعمل بها يلزم الخروج من الدين مشابهة
الخبر الواحد والقياس خارج عن هذا النوع لعدم لزوم الخروج عن الدين عند طرحه بل اذا
عمل به يخرج من المذهب الامامية فان اغلب الاحكام المقررة من ائمتنا ومن تابعهم ورابعها
اجماع الامامية فى جميع الاعصار على المنع منه حتى ان اعداءهم يحكون ذلك عنهم وما حكى
من العمل فى بعض الزيدية والطائفة الاخرى تبع منهم ابا حنيفة مع انهم خارجون عن
مذهبنا واستدل عليه بان عادة الله جرت على اختلاف المؤتلفات والمتفقات و
ايتلاف المختلفات ابتلاء واختبارا كالصوم رمضان والعيد وقضاء الصوم على الحائض
دون الصلوة وفضل ليلة القدر وفضل الكعبة وقطع السارق القليل دون الغاصب الكثير
والجلد فى نسبة الزنا دون القتل والكفر والغسل لخروج المنى دون البول والاكتفاء فى
القتل بشاهدين دون الزنا والفرق بين عدة الطلاق والمتوفى عنها زوجها وحيث جرت
عادة الله بذلك علم ان الاتفاق فى العلة لا يقتضى الاتفاق فى الحكم ولا اختلافها فى اختلافه
ومبنى القياس على الجمع بين المتماثلين كما فى قياس الطرد والتفريق بين المختلفين كما فى قياس
العكس فهذا يصير حجة من احال التعبد به كالنظام واجاب المشهور عن حجة النظام بان
المتماثلات يجب اشتراكها فى الحكم اذا كان ما به الاشتراك يصلح علة للحكم يصلح جامعا ولم يكون
له معارض فى الاصل هو المقتضى للحكم دون هذا ولا معارض فى الفرع اقوى تقتضى خلاف
ذلك الحكم ولا يصح شىء مما ذكر فيما ذكر لاحتمال عدم صلاحية الجامع او وجود المعارض فى الاصل
او الفرع وكذا المختلفات لامكان اشتراكها فى علة الحكم وفى صفات ثبوتية وامكان اختصاص
كل بعلة تقتضى خلاف حكم الاخر والحاصل نمنع كون ما ظهر فى الاتفاق علة تامة فى الحكم لاحتمال
كون علة للاصل غير هذا او يكون خالدا دون هذا او كان مشروطا بشرط او عدم مانع نحو
كذا الكلام فى المختلفات واجيب بان مداره انما هو على الظهور وان بان عدم الاعتداد به
فى نظر الشارع بمنزلة النص على تركه فيتبع مع ان ما ذكره منقوض بالعلة المنصوصة المعتبرة
بل الاحكام العامة والمطلقة حتى يظهر التخصيص والتقييد والاشتراط لاحتمال كونها جزء علة

اوكونها

اوكونها مخصصا او مقيدا او مشروطا ثم ان ادعى النظام استقلال العقل بالمنع من
التعبد بالقياس لو ورد عليه ان اقتضى ما علم منه انه بمنزلة النص على عدم الاعتداد بالاتفاق
والاختلاف فهذا دليل ظنى او سمعى فكيف يدعى انه عقلى قطعى واما ابو الحسين والقفال
فلما ضاق عليهم الامر لفقد المدارك للاحكام ووقع اليد عن خزائن علم الله فى الانام فلا
بد من طريق موصل اليها والتكاليف تكليف بما لا يطاق فزعما ان السبب فى ابداع هذا الطريق
ولهذا اشتبه عليهم لولا فتح الله بهذا الباب لانسدت الاحكام الابواب وهم اعرضوا عن
باب الله ووقعوا فى تيه الضلال احتج الجمهور على وقوع القياس بوجوه منها احدها
ان الله امر به حيث قال فاعتبروا يا اولى الابصار ماخوذ من العبور وهو التجاوز و
المرور فالمراد قياس حاله بحال الغير وانه سيجرى عليه ما جرى على غيره بجامع انهما من نوع
واحد واجيب بان الاعتبار مراعاة حال المبتلى ثم الانتقال الى مراعاة حاله والعمل بما
يناسبه من تاهب وحذر او شكر او توكل كالاذان او ازدياد فى بصيرة على ما هو الشان فى
المقام واين هذا من حمل امر على اخر فى حكم الجامع واين من قياس النبيذ على الخمر وثانيها
احتجاج النبى صلى الله عليه وآله حيث سألته الخثعمية ان ابى ادركته فريضة الحج شيخا زمنا لا يستطيع
فيسا له يحج ان حججت عنه اينفعه قال ارايت لو كان على ابيك دين فقضيت عنه كان
ينفعه قالت نعم قال فذلك دين الله احق بالقضاء فقاس صلى الله عليه وآله دين الله على دين المخلوق
واجيب عنه بانه صلى الله عليه وآله لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فهو منصوص وايضا هذا
قياس الاولى وهو محل وفاق او بيان لاندراج الجزئى تحت الكلى وثالثها انه صلى الله عليه وآله اقر على
ذلك لما ارسل معاذا الى اليمن فقال بم تحكم قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول
الله قال فان لم تجد فقال اجتهد برأيى فاقره على ذلك وقال الحمد لله الذى وفق رسول
رسول الله صلى الله عليه وآله لما يحبه الله ورسوله والاجتهاد بالرأى من غير الكتاب والسنة ما يالرد الى الحكم
وهو القياس وغيره المجمع على بطلانه واجيب بان هذا مرسل اجماعا لانه نقل عن حارث بن
عمر عن رجال من اهل مصر لم يسمهم عن معاذ والحارث مجهول عندهم وروى انه صلى الله عليه وآله
لما قال اجتهد قال له لا بل ابعث الى ابعث اليك وايضا هو خبر واحد لا يعلم حجة هذا الاصل
العظيم المخالف للاصل ولذا اعرض مثل الحاجبى عن التعليق بمثله وتوسل باجماع الصحابة
وبطلان غير القياس عندهم مع حملهم بالرأى والاستحسان وايضا القياس الحكم بحكم المماثل

الشرعي وهو ليس برأيي فان التبادر منه ذكره مالديه ويحكى وقايع عن الشيخين وغيرهما
ونقل انكار علي م عليهم بل حكى الانكار عن عمر وعثمان وابن مسعود بل عن ابي بكر في
وقايع كثيرة مع ان الصحابة متفقة على آية وان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول الآية
وذكر جماعة في كتبهم مثل كتاب الدية وكتاب الاحكام وكتاب النبيذ اذا عارضنا في كل
قياس قياسه بقياس مثله واوضح منه وايضا اذا احتج المعتزلة والروافض والمجبرة والخوارج
واليهود والنصارى على مقاصدهم بالقياس يكون حجة عليهم ولم يوجد نص صريح صحيح عن
واحد من الصحابة على جواز العمل بالقياس مطلقا فكيف يستند لوروده باجماعهم وانكار
علي م مشهور وكذا ابن عباس وابن مسعود وفي الكتب المشهورة الخبر المستدل
ابن مالك الاشجعي قال قال رسول الله ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة وقوما
يقيسون برأيهم فيحللون الحرام ويحرمون الحلال وحكى النظام عن عمر بن الخطاب لو كان
هذا الدين بالقياس لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره وفي الخبر اجرأكم على القياس اجرأكم
على النار وعن ابن سيرين قال من ردوا الجهالات الى السنة الى غير ذلك وما نقل عن النهرواني
منا بالقياس الاولى ومنصوص العلة فهما خارجان عن القياس حقيقة كما ستعرف ثم حكى العمل
بالقياس من بين الشيعة عن ابن الجنيد واصحابنا تركوا كتبه مع جودتها لذلك كما صرح
به الشيخ والعلامة والمحقق وغيرهم للمفيد واعتذر بعضهم بان مراده الالزام على المخالف
او مراده المناط المنقح او نوع صحيح عنده كمفهوم الموافقة ومنصوص العلة ولذا نقل النجاشي
عنه كتاب كشف التمويه والالتباس على اغمار الشيعة في امر القياس وليس مراده في حجية القياس
لانها صارت من ضروريات المذهب فتم ربما يحكم بطلان القياس بعد علمه مقطوع به بينه
فلا نحتاج الى التأييد بما ذكرنا الكلام فيه وقد تقدم الكلام في مفهوم الموافقة المسمى بالقياس
بطريق الاولى وانه من مدلول اللفظ وبقي الكلام في المنصوص حقيقة في منصوص العلة
المعروف بين العامة الاخذ به بمعنى ان الشارع اذا نص على العلة يتعدى الحكم عن
محل النص الى غيره مما تضمن تلك العلة مع قطع النظر عن ثبوت التعبد بالقياس بل
وان منعنا عنه ذهب اليه النظام وابو الحسن والقاساني والنهرواني وابو بكر الرازي
وابو الحسن الكرخي واحمد بن حنبل خلافا لاكثر الشافعية وبعض الظاهرية حيث
قالوا انه من مدارك القياس فان ثبت عند كثيره والا فلا انه التنصيص على العلة ونقل

العضدي ذلك عن الجمهور وقال ابو عبد الله البصري ان كانت العلة المنصوصة علة للتحريم
او الكراهة فيتعدى وان كانت للوجوب والندب فلا مع انه يقول بحجية القياس حجة
الاولين امور احدها ان التعليل دل على العلية في نظر المعلل فلو لم يحصل الحكم تابعا
لما حصل العلة علة الثاني الكلمة متفقة على انه اذا قيل علة الحرمة الاسكار كان عاما
في كل مسكر وكذلك ما في معناه فان اللام للتعليل ولا فرق بين ان يدل على المعنى باسمه
او حرفه الثالث ان ذكر العلة يفيد العموم فاذا قيل لاحد لا تأكل هذا الطعام لانه مسموم
عقل منه المنع عن كل مسموم الرابع لو لم يفد العلة التعميم لعري عن الفائدة اذ لا فائدة
فيها الا بيان الابتناء واثبات الحكم انما ثبت واورد عليه بمنع حصر الفائدة لامكان
كون الغرض التحريص على الامتناع عنه باظهار السبب والتحريص وان لم يناف التعميم لكنه
هو المنافي والتعميم ان ثبت فمن وجه آخر واعترض على الدليل الاول بان التعليل
بامر خاص مقيد بالمحل كاسكار الخمر لا مطلق الاسكار والجواب ان الكلام في التعليل المجرد
فلو اعتبرت الخصوصية لم يكن ما فرضت علة علة ومجرد ذكرها في محل الحكم من دون
ذكر اعتبار الخصوصية لا يوجب الاختصاص بل انما اضيف الى المحل كما اذا قيل لا تشرب
هذا لانه مسكر لا يوجب الاختصاص غالبا لان المراد بالاضافة الايذان بتحقق العلة
فيه والعلة مطلقة والمراد حرمته لتحقق علة التحريم التي هي الاسكار فيها وبالجملة المفهوم
المتبادر ان العلة هو المسكر والمدار على التبادر وفهم العرف وعلى الدليل الثاني بمنع اتحاد
المتبادرين فان قولنا الاسكار علة يعم كل اسكار فيتساوي الخمر والنبيذ بخلاف حرمته
للاسكار فانه ليس المستفاد منه العموم واجيب بان اللام في الاول ليست للاستغراق
بل للطبيعة كما هو المتساق في مثله فيتحد مفاد الخطابين وكلاهما يفيد العلية للاسكار
عرفا من غير تعقل فرق وعلى الثالث بمنع فهم العموم كما قيل اعتقته لحسن خلقه فانه
لا يلزم عتق كل عبد حسن خلقه واعطيت هذا لفقره لا يوجب اعطاء كل فقير وهكذا في
اشباهها واستفادة العموم في مثل اكل المسموم للقرينة العقلية والعادية على النهي عن
كل مضر بخلاف الاحكام الشرعية واجيب بان قول المرشد الى المصالح والمفاسد
كالطبيب يفيد العموم كقوله لا تأكل هذا لحرارته او برودته فيعقل كل عاقل النهي عن
كل حار او بارد واحتمال كون هذه الحرارة الخاصة به لا يدفع العموم المفهوم من

التعليل وفرق بين الحكم بالشيء لوجود العلة او الاخبار بفعله لعلة كما في الامثلة التي مضت
وكون الحاكم مرشدا محسنا للناس حكيما وبين غيرهم ثم احتج القائل بانه كالقياس
بان المنصوص فيه على الحكم هو المذكور فالحكم في غيره لم يكن الا بالفرض او القياس امتنع المحال
الامر في الامرين واجيب اولا بمنع الحصر وثانيا بان النص دل باداة العلة فان
اللام لما دل على ان مدخولها علة تامة في نظر المتكلم اقتضى ذلك ثبوته حيثما تحققت
العلة قضاء لحق العلية المدلول عليها باللام في هذا الخطاب وبالقياس المنصوص فانه
حجة وان لم نقل بحجية القياس على الاطلاق فتدبر واحتج ايضا بان الادلة على اعتبار الخصوص
بالخصوص حجة البصري ان من ترك اكل رمان لانه حامض ترك كل حامض بخلاف اكل الرمان
لحموضته وفيه انه فرق بين العقل والنقل فان التنصيص على العلة في الخطاب دل على ان
ما علق به الحكم علة تامة في نظره بخلاف الفعل لاحتمال كون الداعي في نظره الخصوصية
ولم يظهر منه ما دل على عدم اعتبارها كما ظهر في الخطاب ثم اذا علم في الفعل الخصوصية
منه او من القرينة فالعلة الشيء الخاص فيجري فيما وجد فيه دون غيره واما اصحابنا
فالسيد على ما حكاه جماعة على المنع ونقل عن ظاهر الشيخ ونسب الى المحقق اشتراط القطع
في اعتباره وقيل الشرط في حجية المنصوص قيام قرينة حالية على عدم اعتبار غير المذكور
في العلية حيث قال اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وليس في
كلامه ما يدل على اشتراط القطع واي فرق بين المنصوص وغيره بخلاف شاهد
الحال فانه غير ... العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع والعرف

العلامة

بينهما حجية منصوص العلة ثم الاقوال بيننا ثلثة او اربعة الحجية على الاطلاق والنفي
كذلك والتفصيل بقيام الشاهد او العلم ويرجع الاخير الى النفي لان الكلام في نفس
خصوص العلة والعلم حصول بحسبه حجة المرتضى ان علل الشرع دواعي ومصالح
وقد يشترك شيئان في صفة واحدة تكون داعية لفعل احدهما دون الآخر وقد يدعو
الى شيء في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وعلى قدر دون قدر وهذا باب
في الدواعي معروف ولذا جاز بوجه الاحسان اعطاء فقير دون فقير ودرهم دون درهم
في حال دون آخر فلم يكن في النص على العلة ما يوجب القطع ويبطل القياس جرى

النص على العلة مجرى النص على الحكم في القصر على موضعه واورد عليه ما تقدم من الفرق
بين الفعل والقول ويرده ما سلف من الادلة وتوضيح المقام ان العلة للشيء ما يجب
بوجودها الشيء ومقتضى العلية انه ان وجدت العلية وجد المعلول وان فقدت
فقد والواضع جعل بحسب قانون الحكمة الفاظا دالة على العلية اسما وحرفا وفعلا
لكثرة الاحتياج الى التعبير عنها واختلاف الغرض في طور التعبير عنها ودلالة الالفاظ
المخصوصة على العلية صريحا مسلمة بين الكل واضحة فاذا اراد المتكلم بيان ما يضمه
من العلة للشيء وتعلق الغرض بابرازه توصل الى الالفاظ الدالة عليه فاذا تلفظ بها
علم غرضه والسببية المدلول عليها بالالفاظ هو العلية المصطلحة بحكم التبادر والفهم
بل الوفاق بين الكل فحاصل الالفاظ ان غرض المتكلم بيان الحقيقة العلية ووجود العلة
في نظره والشارع يتكلم بلسان قومه فمراده بيان العلية للحكم وان اللام وان السببية
ولعله كذا او لسبب كذا ولانه كذا والباء ومن وان والفاء ولاجل كذا وامثالها
مما دل على العلية لغة او عرفا عاما او خاصا بالشرع او بانضمام القرينة المصرحة بمجاز
او اشتباه كاعلة الحكم المذكور في كلامه من الايجاب والتحريم او الندب او الكراهة او الشرطية
او المانعية او السببية وغيرها فانه لعلة علة للايجاب او غيره مما ذكره وكلما وجد العلة
وجد المعلول بمقتضى العلية المفهومة من اللفظ وكلما فقدت العلة فقد المعلول قضاء
لحق العلية المستفادة فهو حجة معتبرة ومفاد القاعدة العلية كسائر القواعد الشرعية
وهو المتبع كسائر ما قرره الشارع وعضده وبينه مثل ما قرره وبين الطبيب وغيره
ممن شأنه الارشاد وبيان المصالح والمفاسد فيفهم من كلامه العلية المطلقة
بحكم الفهم والتبادر والوضع والاستعمال الجاري الا ان يعلم من خصوص اللفظ
او القرينة ان المراد العلية لهذا الحكم المخصوص فيجري فيه وينحصر ثم العلل الشرعية
لما كانت تامة بالالفاظ والالفاظ الدالة قابلة للتخصيص والتقييد والاختصاص فاذا
ورد نص او دل عقل بالخصوصية او عدم السراية او تخلف المعلول علم كون اللفظ
مخصصا او مقيدا او مشروطا وانكشف ان المراد لم يكن على الاطلاق كسائر الالفاظ
الظاهرة عند عدمه واما ما فنقول البناء في كلام الشرع على حكم العلية والحكم بوجود
المعلول كلما وجدت وفقده كلما فقدت حتى ظهر من الشرع او العقل التخلف وجودا او عدما

باب الرابع

فيكشف ان المراد لم يكن منه وهذا لا يوجب فساد العلية كما ان في العام المخصص لا يوجب
فساد العموم معرفيهما ذكر فساد قول الثاني بحجية العلة المنصوصة منه او مفصلا فخذ
هذا واغتنم والله العالم **الباب الرابع** في الاجتهاد الاجتهاد لغة استفراغ الوسع
في عمل من الاعمال كما في الصحاح والقاموس والمجمع وما قيل بانه تحمل الجهد والمشقة تفسير
باللازم واصطلاحا قوة حاصلة من العلم بالمدارك واحكامها لصادرة اخرى ملكة يقتدر
بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الادلة المنصوبة شرعا وحامد نو صنعة عليه
كما ان النجار والخياط ذو صنعة عليه بل هو يشمل الطبابة علما وعملا واستنباطا وحكما ولذا
قد يطلق على عمله ويقول اجتهد فلان في المسئلة وكثير من الحدود واردة عليه حيث عرفوه
باستفراغ الوسع في النظر او في طلب الظن او ما يقرب ذلك على ما في النهاية والمحصول و
التحصيل والاحكام للامدي والمختصر والمعالم والتهذيب وغيرها وهو اما اشتراك لفظي
او تجوز شايع والاجود الاول لفهم كل منهما عند الاطلاق وعدم صحة السلب عنها
ولورود الحدود عليها واعتياد اهل التخاطب بها من غير اقامة دليل على خلافه وحمل
الثاني على المسامحة كما في اطلاق ملكة الصنايع على اعمالها بعيد واحتمال الاتحاد انه هنا
اية قريب الاان تعاريف القوم مدخولة ففي النهاية استفراغ الوسع في طلب الظن بشيء
من الاحكام الشرعية بحيث ينتفي اللوم عنه بسبب التقصير وفيه التخصيص بالظن
ومما يحصل القطع والتعميم بالقاصر وهو خارج منه ولا زيادة قيد انتفاء اللوم لاخراج المقصر
وهو خرج من الجنس فلا احتياج اليه وتنكير شيء من الاحكام فيشمل المتجزي فلا تلزم ممهما
خارجا ن وخفاء خروج العقايد والامور العقلية عن الشرعية والحق انه استفراغ
الوسع لتحصيل العلم الشرعي بالحكم الشرعي الفرعي عن المدارك المنصوبة شرعا اما قطعا
ان وسعه كما قد يتفق من مدرك الاجماع المحصل له بالفحص او الخبر المتواتر معنا او الواحد
المحفوف بالقطع او ظنيا منطبقا به وبعدم حصول خلافه له لعدم وجود المعارض او
لعدم مقاومته ان وجد فالمدار على حصول العلم الشرعي وهو الاعتقاد المخصوص ويدل
عدم التقصير شرعا كعدم النوع عند اهله ولا يحتاج الى القيد الاخير لاخراج القاصر و
المقصر ولذا يدل الظن بالنظر في المحصول والتحصيل وان كثر الاستفراغ والحق عدم تحقق
اللوم ايضا ولما في التهذيب والمختصر والمعالم الاستفراغ الى الفقيه لخروج القاصر وان

نعم

نعلم ان علم ليس شرعيا استنباطا عما انضبط مع لزوم الدور فان الفقه علم المجتهد بالاحكام
الا ان يراد بالفقيه من مارس الاحكام الشرعية وهو اطلاق شايع الا ان الامر لا ينحصر فيه ولو
وبنا الاجتهاد بدونه او المتهيؤ للفقه ودو الملكة والاقتدار عليه والحق ان صاحب الصنعة
مجتهد من حيث الاقتدار وبذل المجهود الوسع وفقيه من حيث العلم والممارسة ونسب
التفتازاني الى ظاهر كلام القوم بعد تصور فقيه غير مجتهد ومجتهد غير فقيه على الاطلاق وفي
هذا اطلاق الفقيه على مطلق الممارس بمسائل الفقه تجوز الا ان يقتضي فهم حد الفقيه العلم بالفعل
بالفعل لا التهيؤ فقط بخلاف المجتهد وان احتاج هو ايضا في تحصيل الملكة الى المزاولة التمرينية
غالبا كما هو الشان في تحصيل اكثر الملكات والصنايع فان قلت بعدم جريان الاجتهاد في القطعيات
بل ينحصر الامر بتحصيل الظن واما ما يصاب به العلم فهو اما اية نصه او رواية متواترة او
اجماع محصل او ضرورة الدين او المذهب او استدلال العقول بحسن شيء او قبحه من دون
نظر واختلاف فيها وشيء من ذلك لا يحتاج الى بذل الوسع والجهد ولذا اشتهر ان القطع
ليست بقيد واستقرار الامر في التحديد على الظن وما يتخيل من بذل الجهد في تحصيلها
فهو من اشتباه البذل في تحصيل الموضوع كالقبلة بالبذل في تحصيل الحكم فانا بعد حصول الامور
لا نفتقر الى بذل الوسع للحكم قطعا وقد نفتقر لغيره فاين الاجتهاد قلت الضروريات عند
العوام والخواص او الخواص بحسب الدين والمذهب لا يحتاج الى كسب واجتهاد ولما النظريات
منها فيحتاج الى الكسب والملكة كما تم والى بذل الوسع لملاحظة العقل والكتاب والسنة والطريقة
والاصول وعمومات القواعد وخصوصيات المدارك وفي انه هل يدل شيء من ذلك على المطلب
وعلى فرض الدلالة هل يعارضه شيء يعادله او يترجح عليه وايضا يحتاج الى قطعية الكتاب الى
ملاحظة تنصيص دلالته وفقد معارضه وفي الخبر الى وصوله حد التواتر في جميع الطبقات لفظا
واتفاق مدلولها معنى والنظر في الفتاوى والاعمال في تحصيل الاجماع ووصوله حد العلم فتعلقه
بالمطلب فيحصل بما ذكر من النظر والفحص والبذل ما صغرى القياس وتحصيل الكبرى فهو جزء
المدرك وكونه دليلا يثبت به الحكم من النظر نحو علم الاصول وبعد الترتيب بينهما ينتج الحكم
النظري المطلوب وليس الاجتهاد الا هذا وفي الظنيات بعينها كذلك والفرق بينها الاعتقاد الحاصل
في الاول علما وفي الثاني ظنا فكلمات كثير من العلماء بنفي الاجتهاد في القطعيات اما فاسدة
او محمولة على الضروريات والقطعيات الحاصلة فلا تغفل عن غلط في المرام من مشايخنا

العظام وعلمائنا الاعلام لكن قد يقال بان المراد ان كان الحكم الواقعي فقد لا يحصل الا الوهم
كما في طهارة الثوب المعار والانية المستعارة من الذمي وان كان الظاهري فالحاصل هو القطع
وفيه ان المراد هو الاول والسلامة عن المباشرة في المثال موهوم لا الطهارة المحكوم بها الشرع
الدال عليها المتحصل المدارك فتم وقد يطلق الاجتهاد على الاخذ بالرأي والاستحسان والقياس
في مقابل الاخذ عن اهل الذكر وما صدر عنهم نقلا والاذن في الاخذ منه او القطع
باعتباره وبالجملة على الاخذ بغير القطع وما ينتهي اليه ولعله مصطلح القديم او المعروف بينهم
فالحق الذريعة هو عبارة عن اثبات الحكم الشرعي بغير النصوص والادلة او بما طريقه الامارات
والظنون وهو المذموم عند الامامية المطعون في الاخبار والخطب المروية ومن هذا
الاشتراك لفظا خبط بعض من المحدث والقديم والحق والباطل وطعن على طريقة العلماء
الالباب الافاضل وتشبث بما ورد في ذم الاجتهاد ولا يدري انه شيء اسست ادم بيحوره و
شيء استادم بيحوره وهذا عين الفساد والافساد في المبدء والمعاد ثم لا يجري الاجتهاد
على معاينة الفرقة في الاعتقادات اجماعا بيننا واشتهارا بين العامة وان توقف النظري
منها على بذل الجهد حتى يوصل الى الحق بطريق القطع كما سيتلي عليك تحقيقه وتفصيل الكل
حقيقة في وجوب الاجتهاد والحاجة اليه واعلم انه لا شبهة في وجوب طاعة الله وطاعة
حججه ولا يتحقق الا بالاتيان بمرادهم ووردالنهي عن التقليد فلا بد ان يعلم حكم وبينه وتعلمه
ويدل عليه امر التفقه والسؤال عن اهل الذكر عند عدم العلم واحتياج الشغل اليقيني الى اليقين
اليقيني كما ثبت بالعقل والنقل وورد النهي عن القول والفتوى بغير علم والحكم بغير ما انزل الله
وغير ذلك من الادلة ولما كان فيه حرج عظيم ويبطل المعاش ثم المعاد تحصيل ذلك عينا كما سنعرف
سقط عن كل واحد عينا فنقول بان الاجتهاد عند عدم التمكن من الشرع وخفاء الاحكام
وبقاء التكاليف واختلاف المدارك واجب كفاية على المعروف فيسقط عن الاخرين عند وجود
من يستغنى به في الوقايع عادة بحيث لا يوجب الرجوع اليه كلفة ولا يلزم عسر كوجوده في مدينة
وما قرب منها ويختلف بحسب البلاد والعباد والمدار في السقوط على حصول نظام المعاش
والمعاد ووصلت امرهم على نهج الشريعة الغراء والحجة البيضاء ويجب على القاصرين ممن عرف احكام الشريعة والدال عليه كما دل على الشرع كما في الاخبار وذهب شرذمة من اهل الحلب
منا وابغداد من العامة الى وجوبه التقليد للعباد بل الرجوع الى العلماء للتنبيه على طريقة العلم

بالحادثة

بالحادثة فينظر واو يعتقد في الحكم من المدرك فهو نفي الكفاية حقيقة واثبات الوجوب عينا
وقريب منهم المعروف من الاخبارية المتاخرة من اصحابنا حيث يوجبون على العامي الاستعلام
الاستعلام من المحدث في جميع الاخبار والاملاء عليه ولو بالترجمة ونقل المعارض والعلاج
فينظر العامي ويستنبط الحكم بما ادى اليه فكره ودركه بل توقف بعض وقال بالعمل على ما فهم
ما يترجم له او كان من غيره يلقى اليه ما يخصه او يلتجئ او يعارضه مشابه ما سمع من الامام عليه السلام
فان اتفق له سماع المعارض فيدفع بما يلقى اليه المحدث من العلاج الوارد في الاخبار على
نهج ما يجيء وهكذا وهذا عين التقليد من وجه وسد واجتهاد دقيق من وجه فسد وهو
موجب للهرج والمرج في الدين ان علم بما فهم من اول ما سمع وللحرج والضيق على المسلمين
ان وجب على الكل للتصدي لما صار اليه المجتهدون فان حجية المدارك الاربعة معركة للاراء
الاجلة والادلة القائمة عليه كالاقوال متعارضة وخصوصيات كل منها محل الفتنة مختلفة
خلافية وفي الكتاب كالسنة عام وخاص ومحكم ومتشابه وناسخ ومنسوخ ونص وظاهر
وما قل ومطلق ومقيد والاخبار متدافعة والتاويلات من الجانبين متعادلة والاقوال الطائفة
متناقضة ووجوه الدلالات متفاوتة قوة وضعفا وافهام الناظرين من الحاضرين والغائبين
او مصطلح الاولين للاخرين متبدلة او مختلفة او مبهمة او مشكوكة او متنازعة
او مبنى فيها او مقرونة بما فات عنا او مدرجة فيها والاصول العقلية مختلفة ومنها الفطرية
وعلمية وظنية ومشتبهة بما يقتضيه الطبع والوهم والعرف وملتبسة بالسلوك والوكر و
الاستحسان والتخمين والقياس والاستنباط والمثالات ويحصل السيرة والمذهب والطريقة
المستقيمة وعلى الاصحاب صعب عسر ينشأ من التتبع والتجسس والرجوع والسماع ونحوها
والالفاظ الواردة في الكتاب والسنة مختلفة الافهام خلافية الاوضاع متنازعة التعبير
متناجة العرف العام والخاص واللغة والشرع صعب المنال لا سيما للعامي بل كثير من الفضلاء
في نحو زماننا والاثار الواردة في الجمع والعلاج متفاوتة مختلفة بحسب التخيير والتوقع و
التوقف والجمع والعرض على الكتاب وعلى مذهب العامة والاخذ بالاعدل وبما اشتهر وبما
اجمع عليه وغير ذلك وورد الاصول على الفروع يحتاج الى قوة تعقيلية والسليقة القويمة
والطبع السليم والفهم المستقيم وغيره تايدي والتفات تسديدي وتتبع شديد و
فحص كثير وتوفيق رباني وايتاء سبحاني اين ذباب العوام الضعاف والحولاء في هذا المضمار الذي

يعجز عنه الفرسان ويكل العنقاء فيه من الطيران ولعمري ليس لاهل الاخبار اخبار واختبار
مضافا الى اختلاف الشيعة وغير ما جرت به عادة المحدثين والمتفقهة وغيرهما ولو برأيه
النفس ورواية إمامه اجلس في مسجد المدينة فافت وآية فاسئلوا اهل الذكر على وجه وغير
ذلك وقياس الغائبين على الحاضرين باطل للفرق بينهم بوجود المعصوم بينهم وعدم حصول
الخلاف بين اخبارهم وعدم اختلاف ومضبوطية لسانهم وسد باب الكتاب الصامت
الناطق فيهم وعدم اعتبار العقل القاصر في مقابل الشرع الباهر فان كنا مثلهم وان كانوا
مثلنا ولذا سئل الحاضرون عن حال الرواة ووجه التخلص عن الاخبار المتعارضة وعن
جواز الرجوع الى الكتاب وعن العمل بما ينال عقولهم من الرأى والاستحسان وعن سائر ما
وصل اليهم من ابائهم الطاهرين المخالف لما بين لهم الامام عم فاجاب بالعلاج والخلاص لا
الاخذ بما سمعوا وفهموا ولا المنع من كل ما ظهر من الكتاب مما قطع عليه الباب وبما قلناه جنة
لاولى الالباب اين الغريق في بحر الاختلال والاختلاف والاختلاط والاضطراب والراكب على
سفينة النجاة السائرة في بحر الحيوة عن لجامع الشبهات وجدال المشكلات ودافع الشبهات
والاخذ بما فهم وسمع او الاختلاف الاخبار المتواترة ومذموم عند العقل مع استقرار الدين
على خلافه ويوجب الخروج عن الدين بوجوه عديدة فربما يسمع خبرا عاما لحلية كل شيء فهو
يصير مباحي المذهب وربما يسمع نهيا عن تجارة او نكاح او طلاق او رضاع فيبطل
به الحقوق ويضيع به النسل ويحل ويحرم منه الفروج ويتلف منه النفوس ويفتح باب التنازع
وكل ياخذ حقه كل باجتهاده ويتمسك بنفسه من الخبر او بحكم قطع العقل ويتفارق الزوجان
بتعارض الحديثان والتمسك بالعام او الخاص او استقلال العقل واستبداد رأيهما ويجر الى التناس
في قتل الناس ولعن ما في بلادهم باختلاف الاجتهاد وبالجملة يوجب الهرج والمرج في الدين وليس
هنا ضابطة كلية مسلمة يرجع اليها عند الخلاف والاختلاف وليس هذا الا صرافا من اهل الشعر
والاعتساف الخارج عن الانصاف فليس الحلاف كافيا ولا الصاع صاعيا شافيا ولا الفقر و
التهذيب وافيا ولا الوسائل معافيا ولا البحار مجانيا ومن هنا ما قال احد من العلماء العظام
للاخر وما اذن لعامي باخذ ما عندنا ولو لم يكتف احد بفتوى احد من المحدثين والرواة ولم
يقنع برواية عن رواية وبكتاب عن كتاب بل نقد وانتقد وتفقد وتجسس وتفتيش وابرم و
عقد وجد وجهد وورد وافسد حتى احكم واتقن وبنى ما ادى اليه وجاهد ورجح نظره وقوى

في المخاطر خبرا كان او فتوى علما كان او ظنا ضعيفا كان او قويا جاهلا كان المتوهم او ميتا وفي الحقيقة
فانا لطرق بل بديهى فالحمد لله والكتاب والسنة لا يفى الا على يسير من الاحكام الكلية والباقى
لخصوصيتها انما يستفاد من الاجماع المنقول او العمومات والاصول او مما استقل فيه العقول
وان رجع الكل الى الخبر على وجه لا ينافى للاخبارية ولا ريب في اشتغالنا بالتكاليف اليقينية عقلا
ونقلا وورود الخطابات الى الحاضرين فلا بد ونحن معهم مشاركون فلا بد من تحصيل ما
عندهم مع ما ورد في الاخبار من النهى عن العقول والفتوى بغير علم وفى الكتاب عند الحكم بغير
ما انزل الله فاسقا وظالما وخاسرا وكافرا وقد تظافرت الاخبار بان الفتوى امر خطير والمفتى على
شفير جهنم وان الاجرى على الفتيا هو الاجرى على الله ومن حكم بدرهمين بغير ما انزل الله فقد
كفر بالله مع ما قد عرفت من الاختلال في الاختلاف والتناقض والتعارض واكثر الطرق الموصلة
لا يفيد العلم فلا بد من تحصيل الظن القوى بما يطمئن النفس كما مر في بحث الاخبار والفرق
بيننا وبين العامة انا نلقى الينا الاصول ونفرع عليها الفروع ونستنبط الحكم من المدارك الواردة
منهم والطرق المنتهية اليهم والعامة سلبوا العترة وتولوا عنهم معرضين واخذوا بالرأى والاستحسان
والقياس والتخمين ومما استدلوا بان الطريقة الجارية بين الاصحاب الاخذ بما اخبروا به من
السنة او الكتاب من غير انتظار المخصص او رفع معارض وغيرهما قد عرفت الجواب عنها وبان
السيرة المستمرة بالاخذ بكلام الشرع على نهج خطاب العرف فلا يحتاج الى المبادى اللغوية ورفع
الاحتمالات الوضعية وقد عرفت الجواب عنه والاخبار الواردة على المنع من اخذ الحلال ومعالم
الدين عن غير الائمة المعصومين غير واردة علينا ومن المجتهد بالاخذ كلا منهم والمقلد
بالاخذ من وسائطهم والواسطة هنا معقولة ومنقولة والاخبار المطلقة الواردة على
وجوب العمل بالاخبار والاخذ من الرواة مسلمة لكن بشرطها وشروطها والفهم ورفع التعارض
وغيرها مما ذكر من شرطها والمجتهدون رواة الا انهم يفقهون ويعلمون لانهم انما مقلدون
من حيث لا يعلمون او مجتهدون من حيث لا يشعرون وقد استوفينا الكلام في شرحنا على
التعليقة وشرحنا على الفوائد المدنية وقد علم بما ذكر وفاقا لما سيذكر في المسئلة المتصلة به
ان الوصول الى العلم لا يمكن في اكثر الاحكام في عصر الائمة فضلا عن مثل عصرنا الا في مسائل كلية
واضحة وبعد سد باب العلم وبقاء التكليف لا يبقى الا الظن المعتبر المستدل عليه المنتهى الى القطع
المعمول به عند الاصحاب فانه يقوم مقام القطع في تحصيل الاحكام الشرعية ومن اداء التزايد

على ما ذكرناه وسنذكره فعليه بالرجوع الى رسالة الاجتهاد والاخبار لمباقر العلوم وكاشف
الظلوم الاستاد الاعظم نور الله ضريحه والى فوائد العتيقة فان فيهما ما لا مزيد عليه حقيقة
في شرائط الاجتهاد لما ثبت بالعقل والنقل والوجدان ان الناس مكلفون وعقولهم قاصرة
عن نيل كل ما به يتعبدون وان النبي صلى الله عليه وآله ارتحل الى القدس والامام غاب وتخفى من الانس
الانس وتفاصيل الاحكام مجهولة وابواب العلم بها مسدودة وليس بين اظهرنا الا كلام
رب العالمين وخاتم النبيين والخلفاء الراشدين وحجية الكتاب بالنسبة الينا نظرى
باعتبار ما ورد في ظاهر الكتاب والسنة من الاختلاف في اعتباره وما صدر عن فرق
الامة من الخلاف في حجيته حتى بين اهل الاصول والاخبار من اصحابنا الاخبار باعتبار
تراكم الاخبار لكونه هدى وشفاء وبينات ومعجزة ودليلا وتبيانا ونورا وفي الظاهرات كلها
الاثار في اختصاص تأويله وتفسيره وحفظه وحاملته وبيانه باهل الذكر والراسخين من العترة
الطاهرة المعصومين فلا بد من النظر والتفتيش والنقض والابرام ليحصل المرام اما النفى فتوقف
عنه او الاثبات فتعمق عند الاحكام فان ثبت حجيته وانه من مدارك الاحكام فلا بد له من العلم
بتفاسير الايات وفهم معانيها وسوابقها ولواحقها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وما له
مدخلية في قواعد الاحكام وما له دلالة في خصوص المراد اما حجية السنة فالمتواتر منها
معلوم لانه معلوم ولكنه نادر كالمعدوم واما الاحاد منها فلا تطرق اليه الخلل والفساد
والوضع والكذب والتقليل والقطع والانقلاب من اهل العناد وغيرها مما تقدم بعضها مضافا
الى ما ورد فيها من التوقف فيها عند الاختلاف او العرض على الكتاب او مذهب اهل الخلاف
وغير ذلك مما ورد في الاخذ بها والاعراض عنها والى التشاجر الواقع في العمل على غير التواتر به
بين المتقدم من الاصحاب والمتاخر وامثال ما ذكره ابو نصاف الحيرة في انها حجة ام ليست بحجة
فلا بد من الفكر والبحث عنها ليظهر جلية الحق فيها وبعد ثبوت حجية السنة لا بد له من العلم
بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء حفظها او كان عنده من الاصول المصححة والكتب المعتمدة
ما يرجع اليها عند الحاجة ويرجع الى مواقعها ومواردها وصحيحها وسقيمها وصالحها وكاذبها
وحقها وباطلها وهذا مراد من قال بالاحتياج الى علم الحديث ولما ذكر من قبل ان اخبارنا
غير قطعية الصدور وتطرق فيها الخلل وتعارض بعضها بعضا وورد في العلاج الاخذ بالاورع
او الافقه او الاعدل والخاص والصادق والكاذب والعادل والفاسق والفقيه وغير الفقيه

وايضا كثيرا من الرواة نقلا بالمعنى ولم يكن ضابطين وورود الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب فلا بد
من معرفة الاصحاب فيحتاج الى معرفة الرواة والمتكفل بها علم الرجال خلافا لبعض متاخرى
الاخباريين حيث قال بالاستغناء عن علم الرجال لكون الاحاديث قطعية الصدور والاحتفاف
بالقرائن المفيدة للقطع مثل كون الراوى ثقة او ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه
او ورود مدح عن الامام او تعاضد بعض ببعض او لعله الثقة في كتابه المؤلف لهداية الناس
وفيه اولا منع افادة امثال ما ذكر القطع وثانيا الخلل والفساد المتطرق في الاخبار كما ذكرناه
يمنع من القطع ولو سلمنا فيحتاج الى علم الرجال في رفع التعارض لاخبار بمعرفة الاصدق
والاورع والافقه والعالم وغير العالم وعليه القوم قواعد كلية كثيرة الدوران شديدة
الحاجة اليها ويدعى اهل المهارة والورع والخبرة بدوران الاحكام مدارها وورود الاخبار
على اعتبارها واتفق العقلاء في الجملة على بطلان تركها فلا محالة يجب من الملاحظة
في حقيقتها وبطلانها وصدق تلك الدعوى وكذبها ومنها الاجماع الذى يستفاد من
الايات والخبر المشتهر عند الجمهور وحصول القطع بقول المعصوم او رضاه بالحكم عند
الخاصة ومنها ما اعتبره العامة مما يرجع الى الخطاب على المختار من مفهوم الموافقة و
المخالفة ومنصوص العلة وامثالها مما كثر اعتباره وخفى بل اختلف فيه ويترتب على سلبها
او ايجابها احكام جمة ومنها الاستصحاب المستفاد من الاخبار المطلقة والمعللة ومن
السيرة الجارية والعادة المستمرة في النص والفتوى وعليه بنيان الموضوعات والاحكام
الشرعية والفرعية ومنها اصل البرائة والاباحة عند فقد الدليل الوارد عليهما فاختلفوا
في حجيته مثلا وفى اعتباره في اى مقام وفى شرائطه وفى مورده واختلف الاخبار في نحو
هذا المقام باعتبار انه مما لم يعلم او مما يظن او مما لم يرد فيه نص او مما اختلف فيه النص الى
غير ذلك ومنها العقل وهو وان لم يحط بالتكاليف لكن لا يعزل عن منصبه بالمرة لانه
المميز بين الحق والباطل وهو الشرع الداخل كما في الاخبار ويعتبر به يستقل وبه يثاب
ويعاقب وهو الحجة كما ورد في الاخبار ويستفاد من الكتاب والحق عليه الاصحاب فلا
اقل من ملاحظة الاستدلال وما ذكره وغيره ان المقال ليتميز فيه الرشاد من الضلال
ومنها الامور العقلية التى ليست صرفة بل مما تلازم بين الشرعيين او تنافى بينهما الا
انه مما خفى وربما وقع التشاجر فيه كابواب الملازمات ومقدمة الواجب وعدم اجتماع

الامر والنهي بالشيء نهي عن ضده وبما قيل بانها امور حقيقية لفظية او قبل عقلية وقيل باطلة
وكثرة ورودها واعتبار اكثر العقلاء لها لا يطمئن النفس والعقل الا ان ينظر فيها وايضا
بعد ظهور حجية الكتاب والسنة والقواعد الشرعية والعقلية قال لجماعة بتوقفها
على بعض المسائل الكلية الكلامية من قبح تكليف المعدوم والتكليف بالمحال والترجيح من
غير مرجح والمتكفل بمثلها وان كان علم الكلام ولكن لعدم استيفاء اهله لمثلها وعدم
التفات النفوس اليها بالخصوص افردها العلماء وسموها بالمبادي الاحكامية ولما
وصل الينا الخطاب بعد تراكم انحاء الاختلال وخفاء الاصطلاح وتغير عرف من القدماء
وفساد اللغة واختلاف العرف وتشاجر اهل الخبرة في بعض الاوضاع المفردة والمركبة شخصية
ونوعية ولم يتعرض او تعرض ولم يستوف اهل فن اللغة والعربية لها في مواقعها مثل
صيغة الامر للوجوب والندب والفور والمرة وكذا النهي والمشتق وغيرها فلا بد من
الكلام فيها والبناء على ما يترجح منها ولما كان للاخبار كما في الاخبار عام وخاص ومطلق
ومقيد ومحكم ومتشابه ونص وظاهر ومأول وناسخ ومنسوخ ولا بد لمعرفتها ومعرفة
ما دل عليها مما اختلف فيه ومعرفة شرايطها اللغوية والعرفية والشرعية ليظهر حكم الكلام
ويمكن من التوسل اليها والاستدلال بما ورد من امثالها ولما لم يكن لا هل شريعة لكل واحد
وكان مختص بوارد دون وارد من العارف دون الجاهل والكامل للمستكمل فلا بد
من معرفة من له الاهلية ويسمى مجتهدا والاتباع غيره لو يسمى مقلدا ولما تصادمت
الكتاب والسنة والعقل وبعض كل مع الاخر مثله فلا بد من البحث عن وجوه الترجيح
التعادل فالى هذا علم الاحتياج الى علم الاصول لا دمشتمل على مسائل الاصول الفقه مجموع
مجموع اصول الفقه فكيف لا يحتاج اليها كما ادعاه بعض الاخباريين ولعمري ما ادري
مقالتهم في اصول الفقه بعد ذلك الا يأخذ بالقران او يتركه من غير تروي وبرهان
والاخبار كالاقوال فيه مختلفة اولا يأخذ بالسنة فيخرج عن الدين او يأخذ بالغث
منه والسمين والاثار فيه متعارضة كالفتاوى او يعرض عن الاجماع والمعرفة بقول المعصوم
فيه حاصلة او يعزل العقل عن منصبه واصول الدين وفروعها به مبنية او يتولى عن
القواعد المستخرجة من الاخبار وقواعدهم بها موسسة له او يخرج عن جميع معاني
الامر والنهي ونحوها ومقاصد الشارع فيها واردة او يأخذ باحدها من غير بصيرة وصلاح

عن مخالفة ولسان القوم بها متشتتة قال الله تعالى وما ارسلنا رسولا الا بلسان قومه
او بعض عينه عن الحقيقة والمجاز والحذف والاشتراك والامر فيها خفية وقرائن الاحوال
للحاضرين لنا مخفية والحقايق اللغوية والشرعية والعرفية القديمة والجديدة مختلفة
مختلطة والافهام اهل العصر والامصار فيها متخالفة او بعده العموم والخصوص والنصوص
والمتشابهة والنسخ ونحوها في سبلها والاثار لغة وشرعا فيها متزاحمة ولكلامها
متعارضا و يأخذ بما سمع اولا والهرج والمرج والتزلزل والاستبداد منها لا قسمه او يأخذ
كل عامي بما فهم والعجز والبهت والقصور والاستقلال والفساد والرأي والهرج والمرج
والفساد والتضاد والتقليد وامثالها مستلزمة او يترك المنهجات المقويات و
العقل والنقل والامر والايجاب والعلاج من الشرع بها شاهدة حاكمة او يأخذون
بما يأخذ من غيره دليل وهم مقلدوه او مع البرهان والرجحان وهم مجتهدون من
حيث لا يشعرون واصوليون من دون ان يسمون وبما ذكرناه من المقال كفى في بيان
حقيقة الحال لمن له في الفهم اعتدال فعلماؤنا شكر الله مساعيهم ابتدعوا التحرير هذه
القواعد ونصبوا الدلائل لاحقاق المحقوق الحق ودفع الشبه اشفاقا على الشيعة في ايام
الغيبة وحمايتهم عن الضلال وهذا بخلاف ايام الظهور فانهم ع كم المرجع والمفزع للانام مع
قلة الاختلاف وعدم خفاء الاوضاع العرفية وعدم اختلال الاخبار بهذه المثابة
ولا اقل من كونها غير بديهة او بديهة خفية فلا جرم بنيت ومهدت احتياطا
للدين واي فرا من نشر البدعة الى العلماء المهرة الحفظة للدين نعوذ بالله من شر
الموحين القاصرين وبما ذكر يظهر الاحتياج الى العلوم العربية من اللغة والنحو والصرف
والبيان لفساد اللغات وتغير الاصطلاحات وخفاء المعاني الحقيقية والمجازية وخلط
اللغوية والعرفية العامة والخاصة وتبدل اللسان في المفردات وجهالة اوضاع المركبات
واغتشاش مواقع النكات واختلاط فوائد اطوار الاستعمالات واختلاف اهل الخبرة
في اوضاع الكلمات والتركيبات ومخالفة عرف الاعصار على الامصار ففهم المقالات
فان مفردات الكلام يعرف من علم اللغة وبما يحتاج في الالفاظ المفردة المترتب عليها الاحكام
المختلفة كالكعب والصعيد والاحكار والاثمة وكلي الظن انه لم يكن العلم وتصاريفها الموجبة
لتغير معانيها بالمضي والحال الاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف ومعانيها الحاصلة

من تراكيب اللفظية والمعنوية من المحمولات من علم النحو وعلم المجتهد اما بالعيان او كون صاحب
الفقه كالمستعملين المجاورين الحاضرين مع النبي والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من
افواه الرجال وممارسة كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا اراد
ان المجتهد يحتاج الى معرفتها باي نحو حصلت مع ان كثيرا من الممارسين يحتاجون الى
مراجعة الكتب المؤلفة فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ فيجب الاجتهاد بما هو قدر ما
يتوقف الحاجة عليها ولا بد ان يكون قادرا على تأول ما يحاول متمكنا من تعرف مواقع الاجماع
ومحل الخلاف بصيرا بوجوه التراجيح عند اختلاف او ابهامه بلا للترجيح الا انه ما انوسا بطونهم
مراكلا حتى ينهضم ما عندهم من الاطوار وبما في علم المعاني فيكون عارفا بمقامات الاحوال بسراه
بالنكات لدوران فهم الخطاب واستعلام غرض المتكلم عليه ولو ربما يستغني صاحب الذوق
السليم والطبع المستقيم عن كثير منها الكشف الاصول المودعة ولا يخفى على المعروف ويغفل عما
يمكن ان يعرف ويختلط عليه المقامات ويعجز عن دقائق الخطابات ولا يميز بين الدقائق الوضعية
والمسامحات العرفية ويشتبه عليه الموضوع والمشهود ويختلط بسبب الانس بالاستعمال
والالف بالمسامحات وتغيير الاطلاقات وعدم التميز بين المسوق له ودلالة الكلمات ومجموع
اللفظ موضوعا ومحمولا ومتعلقا ومعمولا وجهرا ومفردا واجمالا وبيانا واستعارة وكناية
وتوضيحا وتخصيصا وقيدا وتوصيفا واحترازيا وتنصيصا متضمنا والتزاما وجليا واستقلالا
ومقدما وتاخيرا وتركيبا وتمثيلا وبالغة وادعاء وغير ذلك والعجب كل العجب من الشهيد
الثاني مع معرفته بعلم المعاني والمعاني حكم بكفاية التقليد في النحو والصرف واللغة وقال حكم
المسائل الداخلة في العربية حكم العرفية حيث الاكتفاء بالتقليد وان القصر الفرعيتين من
الاطلاق والتقييد ويكون الخلاص من التعارض ذكره الاصحاب في الكتب الفقه فيحتاج الى
الدليل الاحتياج الى هذا العلم والجواب بان كان الغرض الاستغناء عن خصوص التدوين
في هذا العلم وامكان اخذه من غير جامع مشقة وطول مزاولة وجمع تفريق فهو مسلم لكنه
مفيد عادة غير متيسر مستوفي مع ان الخطاء في العلم المدون للمنبوطين والادلة والشبه
مذكورة وكل ما يحتاج اليه مسطور وان كان الغرض منع توقف الاجتهاد والاستدلال والترجيح
لما اختلف فيه الفحول واهل اللسان وخفي في العرف والبيان وتعارض فيه باب النهجة والخرة
واشتبه الامر فيقول من يأخذ ولمن يقلد مع ان الخطاب للحاضرين والاحكام باختلافها مختلف

فكيف يلحق باخفاء المعاني ويتجرى في حكم سيد المرسلين وكيف يحصل في العادات تكرر في
ويقتدر على وبحار من غير اخذه من مصادره ومواردة الا بالتقليد مع عدم التعرض
كثيرا في الفقه بناء على ما هو المقرر عندهم في الاصول وكيف يجوز التقليد في جميع المجموع الثابت
فيه وكذا المشتق والامر والنهي وليس علم الاصول معلوم المطلب جمعا عليه في الغالب ليكتفي
بمجرد ما سطر بالتتبع ظاهرا في الاوفاق وكيف يقاس المختلف فيه المختل المجمل بالمسلم المنطوق في
الفقه ثم جماعة بالتحاج يأخذ كل من نجاح ولا يأخذ من مرة ويعرف معلومات التكليف و
العلم به موقوف على وجود صانع عالم قادر حكيم غني منعم وارسل الرسل وانزل الكتب واقام
الحجج وكلف العباد ولا يفعل القبيح ولا يخل بواجب ولا يظهر المعجز على يد الكاذب والا فلا
عبودية مع عدمه ولا فائدة مع جهله ولا تاثير وجوده مع عجزه ولا اعتماد ولا ضبط مع عدم
حكمة ولا وسيلة مع عدم ارساله ولا تحقق مع عدم كتابه وحافظيه ولا حكم مع عدم تكليفه
ولا يعتمد عليه في تحمل مشاق الافعال والتروك مع فعل القبيح فربما يعذب المطيع وينعم العاصي و
لا اعتماد على وعده مع اخلاله بالواجب ويلزم ويسكت النبي ص ولا يفرق بين النبي ص والمتنبي
مع جواز ظهور المعجز على يد الكاذب و موقوف على اعتقاد عصمة النبي والاوصياء ولا يخاطب بكلام
وهو يريد خلاف ظاهره من دون قرينة قبل الحاجة والتكفل بها تماما علم الكلام ولا ينحصر في
المجتهد بل كل مكلف لا بد ان يعلمها بدليل فيحتاج الناس اليه من حيث الاسلام والايمان
والعمل الصالح ولا خصوصية للمجتهدين ولا خصوصية لعلم الكلام فيه بل يبتذل الجهد في الفكر
والنظر ليعرفها بالبرهان ولو كان حصل بالناس عند تقسيم الاان بعض المسائل الكلامية مما يتوقف
عليه الاجتهاد والفقاهة في الاصول المذكورة مقررة فيها وسهل مسالكه وتيسير نيله وايضا
المجتهدين نواب الشرع تصدوا ورود الشبهات والاشكال والبدع من اهل الضلال التوجه اليه
ناظر في دفعها ورفعها وهو واجب كفائي ربما يجب عليه عينا فهو امر مرغوب فيه معرفة الكلام
او مطلوب منه حتما كفاية او عينا ولا دخل لتوقف خصوص الاجتهاد على اكثر مسائله واما علم
المنطق فيتوقف صحة النظر على مراعاة قواعده ولا يحتاج الا الغفلة عن طوره او الخطاء في مراعاة
وبما عرضه الغفلة بسبب الشبهات او الخطاء بسبب الاعوجاج ويمكن الاستغناء عنه بسبب
حسن السليقة واصابة الذهن في اعتبار قواعده ولو دون ان يعرف علمه لكن هذا نادر
واستيفاء جميع قواعده والالتفات اليه والتنبيه للاوحدي بل هو خلاف مجرى العادة

في الغالب فيحتاج المجتهد اليه بحسب العادة ولابد له من ترجيح المسائل الخلافية كما ان
الكلام يتوان يكون الترجيح عن قوة وملكة مستندة بحالها لا ما يرجح بالبال كل احد ولابد للمجتهد
في استنباط الحكم الشرعي ان يكون له قوة قدسية وفطنة زكية ملكة قوية
وقريحة مستقيمة يقتدر بها على رد الجزئيات الى الكليات واقتناص الفروع من الاصول و
الترجيح عند قيام التعارض ومعرفة الموضوعات والتميز بوجوه تعارض الاصول والظواهر
والاعتبارات والتفطن بمذاق الكلام وسياق المرام والفرق بين المقام والمقام غير صحيح السليقة
ولا لين العريكة يتبع ما سمع ويجمع ما فطن يجمع مقالات الرجال ويؤلف ما قيل وقال ولا يميز بين
الحلو والمر ويقلد الاكثر من حيث لا يشعر ولا تفطن الافراد للتحقيق ولا يصرف الكلام الى المحامل
وبالجملة العمدة هو الذوق السليم والطبع المستقيم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو
الفضل العظيم وكم من صادف عمره في المنطق وهو غير قادر على ترتيب الاقيسة واعتبار الشرائط
المرعية وكم من فات دهره في النجوم ويعجز عن استخراج حكم من النظرات والعلامات وكم من
طبيب عاجز قاصر عن العمل وعن تميز المرض وتشخيص اسبابها فلابد من ان يكون ذا قوة قدسية
وطريق معرفتها اما التواتر او اخبار جماعة من العلماء الخبير باستقامة طبعه وصفاء قريحته
وفعلية ملكته وقوة مقدرته وملكة كسبه ...... وعدم اعوجاج سليقته
في الغالب وعدم جلادة شهوته وبالجملة اهل الخبرة العدول يشهدون بتمرنه كالسعي ومعرفة
العلوم السابقة غير كافية في الذوق السليم بل هو امر طبيعي موهبي يختص ببعض النفوس
دون بعض فمن مع اتمام العلوم يحصل له ملكة يرجح الفقه وقيل ان هذه القوة
لا يحصل بالكسب بل الكسب له مدخلية في الازدياد والنقص فمن ليس له طبع موزون
لا ينفعه تعلم علم العروض ومن ليس له ماهرية الطب لا يقدر على معالجة المرضى وكما ان استقامة
الطبع فانها امر غريزي لا كسبي والمراد بالملكة قدرته على رد الجزئيات الى الكليات بحسب
نظره لا نفس الامور عند الانتقال ويطؤه لا مدخلية له في حقيقة الملكة بل الشرعية
فقيه اخرى والاعوجاج من المعايب الحاصلة للذهن كاعوجاج البحث والمناظرة
الرجوع الى الغالب بل هذا شيء يعرف بالوجدان وليس المراد بالاستقامة استقامة نفس
الامر والا يرجع سليقة اكثر الفقهاء بسبب اختلافهم في الفروع الى الاصول بل المراد
ان لا يباه صحة الافهام الغالبة ومعوجية البعض بالنسبة الى البعض ليس معناه عدم

الاستقامة

اصلح

الاستقامة والاعوجاج وعلى المعوج ان يعالج نفسه ويتفحص عن حالها ويعرض فهمه على افهام
مشاهير العلماء المسلمين للكل الحق هم عند اولى الافهام ويعرف حالهم بهذه الميزان
المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج تحرز عن العمل برأيه ويحترز عنه مقلده
واما الاحتياج الى الملكة والقوة اذ كثيرا ما يكون في فروع بعض الافراد لخفائها وخفاء لزوم بعض
اللوازم للملزومات خفاء لا يهتدي اليه الا اصحاب النفوس القدسية كما في قاعدة الحج وفي طريقه
عرفة هل هو مستطيع ام لا ولا اختصاص له بالفقه بل جميع العلوم كذلك الا ان الفقه والحق
اصعب المنافع للقوة القدسية ... ولا يكون جريئا بلا يقف ذهنه ولا بليدا لا يوقف
الدقائق ولو بعد التامل ويلزم الوسع ولا لين العريكة ويميل الى كل ناطق وناعق بل كان له ثبات
ويؤيده الفطانة ولا ينافيه تجدد الرأي ولا يكون جريئا في الفتوى فيحكم عليه العشاء من غيره
احتياطا فيهدم الدين ولا مفرطا في الاحتياط حتى لا يهتدي الى الطريق المبين ولا يفرد نفسه
على التوجيه والتاويل البعيد حتى يسقط عن الظواهر فيزل نفسه الا انس بالاحتمال فيخرج
عن حد الاعتدال ويقول اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال فان مقتضى الغالب في الفقه الظن
والمعتبر فيه اسم الاحتمال ولا يكون بحاثا على طريق الجدال بالطبع والتبع او يحب التوابع
واظهار الفضيلة ريا ... ويختلط فيه اللجاج والعناد وغير ذلك من الفساد ولا يكون
بالرأي وقائلا بالزور من دون حسن النظر الى المنظر بل يتبع الحق والحق احق ان يتبع
ولابد ان يكون للمفتي الذي يرجع اليه المقلد مؤمنا اجماعا فلا هل لعدم الاعتماد على المخالف
وان كان صدوقا لعدم منافاة مثل هذا الكذب مذهبه والعصبية المستفادة من غالبهم
ولورود الامر على خلافه ولتطرق الخلل في المذهب للقاصرين وجهال العوام سيما ان كانوا
هم المرجع وللماوردي في حديث ابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعرف شيئا من قضايانا والتحري
عن مذهبه على البقاء على مذهبهم واخذ الرواية عن غير الاثني عشري غير العمل بقولهم لان
الاول مأخوذ من حيث الاستنباط عنه بعد بذل الجهد وملاحظة الادلة الاخرى معه
وتقويته بغيره ويتبينه وهذا اخذ بالعمل وجعله حجة للتدين ولا اعتداد بما قاله صاحب
القوانين من جواز تقليدهم حيث يحصل الاطمينان بمسألته ما لم يمنع المفتي من مذهبنا
وهذا فتح لباب الفساد ويجب ان يكون المجتهد عادلا عند الرجوع اليه وفاقا لعدم الوثوق
حقيقة على الفاسق وان كان موثوقا به ظاهرا وعدم الجنف للرواية عنهم لا يوجب العمل به

الابعاد البين او التفويض والترجيح وان كان موثوقا به ظاهرا ويرد اخذ الرواية عنهم ....
.... اولا اعتقاده بالغير كالاصل والشهرة وغير ذلك من الفوائد بخلاف
الاجتهاد فانه يتكل في امره عليه وهذا فاسد ولابد للمقلد ان يعرفه بالامتحان والمخالطة
ان كان من اهل التميز بين المجتهد الجامع للشرائط وغيره او باخبار جماعة يحصل العلم به
او بشهادة العدلين الخبيرين وقال العلامة بكفاية الظن لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من
غير تقييد فيقلد من يغلب على ظنه انه مجتهد ورع ويحصل له اذا رآه منتصبا للفتوى
بمشهد من الخلق واجماع على استفتائه وتعظيمه ونعم ما قال المحقق لا يكتفي العامي بمشاهدة
المفتي متصديا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة اليه ولا باتصافه بالزهد
والورع فانه قد يكون غالطا او مغالطا بل لابد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من
ممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وقال العالم هذا اقوى ووجهه
واضح واستدلال العلامة بالاية مردود لعدم العموم فيها كما نبه عليه في النهاية ولابد على العموم
من تخصيصها بمن جمع شرائط الفتوى للاتفاق على عدم جواز الاستفتاء من غيره فلابد
من معرفته او ما يقوم مقامها من شهادة العدلين وظاهر المرتضى موافقة المحقق وقال السيد
المقدس الاستاد الاكلام في انه لا يجوز لاحد ان يفتي في حكم حتى يعلم انه احرز شرائطه المعتبرة
فانه لا يجوز له الافتاء والتعرض لاحكام الله فلا يخرج من اليقين الا باليقين مثله واحتج المحقق
بان الافتاء مشروط بالعلم بالحكم ولا علم الا بذلك وكذا الاستفتاء ولا يجب العدالة في الافتاء
بعد اجتماع شرائط الاجتهاد لكن المستفتي ان يعد فيه عادلا لا يعتمد عليه وبالجملة المشهود اشتراط
العلم بكونه مجتهدا استنادا الى انه يقولون ولا يكتفي بالظن لما عرفت من اصالة منع العمل بالظن والتقليد
ويخرج بالدليل جواز تقليده من علم اجتماع الشرائط فيه وما عداه على الاصل وحصول العسر في جزء
التسليم بعد التسليم لا يفضي الى الحرج والضيق لحصول العلم بمعاشرة اهل الخبرة به والاشتهار
بين اهل الامصار وتواتر الاخبار وقد اختلفوا في شهادة العدلين ولا كلام لمن يكتفي بالظن
واستظهروا ذلك من شرط العلم لاعتبار الشارع الظن الحاصل منها ولا كتفائه به في اثبات القتل
وهو يتضمن الافتاء وفيه ان الاعتبار في الحقوق دون الاحكام وباب الاعتبار في الافتاء
التي لا يستلزم لحاق الاصالي لسهيل الحاجة هنالك بخلاف هيهنا وفيه ان الشهادة
الكن على نفس الحكم ليفرق بل على الموضوع وهي كونه مجتهدا والفرق بين القضاء والافتاء في

وذلك

الكل

ويستكرم

ذلك ممنوع ولا يشترط مشافهة المفتي بل يكفي رواية العدل عنه وقد اجمعوا على جواز رجوع الحائض
الى زوجها وقيل بالمنع من الاخذ بالواسطة مع التمكن من الشفاه لما فيه من العدول من العلم
الى الظن وفيه ان دليل حجية خبر العدل ناهض والاجماع منعقد والطريقة مستقيمة عليه فلا
مجال للانكار **حقيقة** في انه لا يجوز التجزي في الاجتهاد وعنون القوم بقبول الاجتهاد
التجزية وفسره بان الاجتهاد يقع في بعض المسائل دون بعض وفي العضدي بمعنى انه يكون
المكلف مجتهدا في بعض المسائل دون بعض وقريب منه العالم ثم يتبين بان يحصل للعالم ما هو مناط
الاجتهاد في بعض دون آخر فهل له ان يجتهد ام لا وقريب منه ما في الوافية عند جمع كلماته
وقال السيد الاستاد وههنا امور ثلثة الاول استفراغ الوسع في استعلام كل مسألة مسألة
والكلام في تجزيه الثاني القوة التي يقتدر على الاستنباط ولا شك في قبول تجزيه في الخارج الثالث
من كان له قوة استعلام بعض الاحكام دون بعض فهل له ان يجتهد ويستقل في العمل به و
الاتكال عليه وقال هو محل النزاع للقوم دون الثاني خلافا لبعض الافاضل حيث قال من
لم يقتدر على استعلام الكل هل يقتدر على البعض ويحصل بعض في المقام فتعين الاول الثاني
والثاني الثالث بعد تجويز التجزي في النزاع الاول وقال المحقق ان الاقتدار على نوع خاص ممكن
بل واقع للانسان بما ذكر كما يمكن في بعض العلوم الالية دون بعض ولعل المنكر انما التجزي بمعنى
تجزي نفس القوة لا بمعنى حصولها بالنسبة الى بعض الاحكام ولا بمعنى تجزي الاجتهاد الفعلي ثم
قال المحقق ايضا جواز الاجتهاد في بعض المسائل على تقدير حصول العلم بما هو مناط الاجتهاد
فيه دون الاخر وفاقا للاكثر وذهب جماعة الى المنع انتهى ما سرد في القوانين هل يصح الرجوع
الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فظاهره ان النزاع عنده في الثالث ونقول
لا ريب في عدم اشتراط كون المجتهد بحيث يكون قادرا على استنباط جميع الاحكام بحيث لا يشذ
عنه حكم وعلى استخراج الفروع من الاصول بنوع لا يبقى القوس منه وطرو لا يعزب عن حكم يبقى
فيه متحيرا ولو من جهة تعارض الادلة او تكافؤها او تطرق الجهات فيه وكلا تالي مجتهد
في مصر من الامصار ولا يوجد مفت في عصر من الاعصار وهذا علامة الله هو وكثيرا ما يعجز
عن اندراج الحكم تحت اي اصل وتكافؤ الاعتبارات عنده ويستشكل ويتوقف ولا ريب
في عدم اعتبار من لم يصل مرتبة الاجتهاد ولم يبلغ رتبة الافتاء بل قرأ مسألة او مسائل
عديدة وتداولها واكثر الرجوع الى الكتب المدونة في الفن ومارس المدارك المتعلقة بها

حقيقة

وباحث العلماء وتجسس منهم الامر فيها حتى يقوى على ترجيح هذه المسائل المعدودة مع انه
فى العرف لا يسمى مجتهدا او لم يكن له مرتبة الترجيح بل عامى اخذ من الافواه او سواد الدفتر واكب
عليها حتى قدر على التمييز بينها وفى الحقيقة ليس له مرتبة التمييز بل عرف حال بالنسبة اليها
فرض وتسلط على صورة الترجيح فقول له غير معتبر وترجيحه صورى لا يعبأ به بلا اشكال اذا
عرفت هذا فنقول الاجتهاد له اطلاقان الاول استفراغ من له قابلية الافتاء بل له تحصيل
الاحكام الشرعية عن مداركها بالفعل وبعبارة اخرى عمل مخصوص له وشغل معين منه
والثانى من له ملكة مخصوصة وان هو الا كصاحب الصنائع الاخر له صدق عرفى ورتبة مقررة
وهو صناعة لا يكفى فى تحققها الاقتدار على تحصيل قليل من الاحكام ولا يلزم ايضا قدرته
على جميع الاحكام بحيث لا يتخلف عنه حكم ولا يبقى له اخراج فرع بل المناط فى كونه مجتهدا بلوغه
الى مرتبة يصدق عليه انه مجتهد فى العرف الخاص وله هذه الملكة عند اهل الخبرة من الخواص
الا انه مقول بالتشكيك يشتد ويضعف كما فى الصنائع العرفية كالصائغ فانه لا يصدق
انه عليه صائغ اذا كان قادرا على عمل جزئى ولا يحتاج فى الصدق الى اقتداره على جميع ما هو شغل
للصائغين على نحو لم يشذ منه شئ من الاعمال المنسوبة الى اهل هذه الفن بل لو
بلغ حاذق والفارق المميز العارف به العرف ولو باب خبرة الفن فاذا وصل هذا الحد يسمى
صائغا ولا يفتقر الى انضمام قيد التجزى ولا مدخل هذا فى قوام اسم الصائغ تشتد
بحسب المدارج وتضعف واعلاها ان يكون عاملها قادرا على كل ما فرض نسبته الى
هذه الصنعة ولكن لا يكاد يوجد وما من احد منهم الا وهو عاجز فى شئ مما يتعلق باهل
هذا الفن فلو كان البناء على الصدق على هذه المثابة لم يوجد ذو صنعة فى دهر من الدهور
ولو كان البناء على قدرة عمل جزئى من اعمال هذا الفن لصار كل احد صانعا لقادرته على
شغل جزئى من كل صنعة او اكثرها بل المدار على مرتبة يصدق عليه ولهذا يتفاوت
ارباب الصنائع مع صدق لفظ على كل منهم فان كان مرادهم بالتجزى فى الاجتهاد ان يندرج
تحت هذه الصنعة ويصدق عليه انه مجتهد ولكن لا يقدر على استنباط احكام كثيرة اما
لتعارض الادلة او عدم الممارسة او صعوبة المدرك فلا باس به الا انه يابى عن اطلاق لفظ
التجزى عليه ظاهرا ولا مناقشة فى اللفظ وان كان مرادهم ان لا يصدق عليه انه مجتهد ولم
يحصل له المرتبة بل بنحو ما قررناه من الممارسة والمزاولة يحصل مسئلة او بسبب وضوح

طريق ترجيح ويرجح حكما فهذا لا يجوز العمل برايه لنفسه او غيره قطعا والا يكون كل عامى قادرا على
مسائل كثيرة ولم يجز له التقليد سيما بعض العوام الدقيق فيهم الرشيد ممن كرم فاذا اطلع مثلا ان
المخالف فى المسئلة هو الشيخ وابن الجنيد وجميع الشيعة على خلافه او جمهور الفقهاء يخالف له
وله اخبار وصحاح ولا مستند لابن الجنيد او دليله خبر ضعيف او قياس او اصل فاكثر الناس
يترجح فى نظرهم انه على الباطل وهكذا المحصل فى درجة اعلى منه وهكذا الاقوى منه سيما من اطلع
على طول اجزاء الاصول وزاول اوائل المسائل فى الفقه وضبط تقرير الاستاد ودوارس على
المدارك الواردة فيه كما نشاهد من كثير من المشتغلين مع انا نجد من جميع العلماء منعه عن
الافتاء وان كان يبقى بخبر يطعن عليه العوام والخواص بل يفسقونه وما هذا الا ان المعتبر
عندهم وصول المرتبة وان كان قدرة الناقل منه ترجيح غير الواصل صورى لا يعبأ به وهو كحكم
المراهق المميز فى المعاملات والتصرفات لان ما به القوام وعليه مدار الامر لا يوجد فيه وهو
التسلط الشرعى والربط العقلى والمثال الصحيح والطور الموزون والاخذ المعتبر والفحص المتين
والطرف اللائق والوجدان المقتصد وهو وجدانى اذا عرفت ذلك فاعلم انه اختار العلامة فى القواعد
والتحرير والنهاية والتهذيب والمبادى والشهيدان وجماعة كالسيد عميد الدين و
التستيورى والشيخ محمد والمقدس الاردبيلى والشيخ البهائى وظاهر الشيخ جواد والحر حوشى وصاحب
محمد صالح وصاحب الكفاية والعوالى والمجلسى فى حاشية ب والسيد جمال الدين فى شرح
التهذيب وغيرهم وعن شرح الجواد هو المشهور وفى المسالك هو المشهور وفى الوافية
والايس عن الاكثر صحة التجزى والمحقق والسيد والشيخ لم يقيد ولهذه المسئلة فصلا
ولم يتعرضوا بالبحث عنها وصرح المعالم وجماعة بطلان التجزى ويحمل على ما قلناه رجوع النزاع
الى اللفظ كما قيل ان مراد المثبت للتجزى العلم بالاحكام فعلا ومراد النافى عدم تجزية نفس الملكة
لعدم معقوليته او المثبت يقول بجواز حصول الملكة فى البعض دون بعض وجواز التجزى
العمل برايه والجمهور على عدم الجواز الا من شذ منهم كالفاضل فى المحصول وظاهر الحاجبى والعضدى
التوقف وجماعة من متاخرى اصحابنا ايضا على التجزى وقلوا بان الحاكم ما يحد للمطلق فى الكل او
الجل يحد للتجزى والمارس ايضا فى مسئلة يطلع على العام والخاص منه والمطلق والمقيد والمعارض
والمعاضد وما يتوقف عليه من مسائل الاصول مكابرة سيما فيمن تفحص سائر الابواب واطلع
على المعارض او المعاضد ان وجد او على عدمها ان لم يوجد خصوصا فى نحو هذا الزمان

عند شرح العلماء المسائل وتنقيحهم فى ذكر تعارض المعارض وتعاضد المؤيد وجمعهم المدارك
فى بابه وتخصيصهم فى تضاعيف ابواب الفقه وتنصيصهم بعدم وجود غيرها فيها مضافا الى الفحص وبذل
جهده فى الابواب وان لم يتعلق بالباب وبعيد عادة وجود معارض قوى لم يطلع عليه غير
او اطلع ولم يذكره او تجسس هو ولم يطلع المخصوص وانكاره مردود ويمكن ان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد من الادلة وان يحصل له ملكة بالنسبة الى البعض على وجه يساوى
المطلق للانس بمداركه والاطلاع على ما اخذه دون اخر ويشهد عليه اقتدار بعض فى بعض العلوم
الالية دون بعض وكذلك اصناف النحو والانشاء والفرق تحكم فيجوز الاجتهاد ويبرع على الاشبه
لمساواته للمطلق والاطلاع على امارات الحكم بالاستقصاء وعدم علمه بالخلف بامارات غيره كعدم
قوته على ترجيح غيره من المسائل لا دخل له والكلية الاكمل وبعده عن الخطاء ان سلم لا يوثق و
الا لوجب تقليد الاعلى فالا على حتى ينحصر فى واحد منفرد وهو خلاف السيرة والاجماع والطريقة
السهلة السمحاء والعلة فى المطلق قضاء الضرورة لسد باب العلم وبطلان الخروج عن
التكليف والاخذ بالوهم وهو موجود هنا وحصول الظن من الروايات مثلا لا يوثق فى الطهارة
كالقوة عليه وعلى التاثير فلا يعتبر فلا يرد ان هذا قياس فاسد لعدم نص بالعلة ولا قطع بان
العلة هو القدرة على الاستنباط لاحتمال كونها القدرة الكاملة والتقليد حرام كالعمل بالظن وفيه
ما التقليد فى غير التجزى واما التجزى فيعمل بظنه ولا يلزم عليه العمل بالوهم ولانه متعبد بظنه
ما مور باخذه ودفع الضرر المظنون كالعمل بالراجح دون المرجوح واجب ودعوى الاجماع فى
حجية المطلق وبقاء ظن التجزى على المنع كالعامى معارض بدعوى الاجماع على حرمة التقليد خرج
العامى بالبحث وشمول الاجماع للتجزى مع ذهاب المشهور او الكثير من على خلافه غير مسموع بل
العمل بالظن ارجح لما عرفت ولعدم التخلص عن العمل بالظن اما ظنه او ظن المجتهد او الظن الحاصل
بالتقليد ولا دعاء انه وبما كان عمله التجزى على ظن المجتهد المطلق اقوى على الظن فرض لا يتحقق
عنده بذلك وبعد وحصول الترجيح له فى نظره ولو سلمنا فيخرج عن المفروض لا نقلاب فلترجح الى ما
ظن المطلق وايضا جواز التقليد مشروط بعدم جواز العمل بالدليل فلم يحصل القطع او الظن بعدم
جواز الاجتهاد لم يحصل القطع او الظن بجواز التقليد ولم يحصل الشرط فانتفى المشروط وايضا
الامر بوجوب العمل على او ما نقصه اولى الامر عام خرج عنه العامى الصرف بالاجماع وبقى المطلق و
التجزى وله ايضا النص كقوله ع فى مشهورة ابى خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا

فاجعلوه بينكم حاكما فانى قد جعلته عليكم حاكما والراد عليه كالراد على الله شامل للتجزى
بل يعرف شيئا صريح فى شموله له فان قلت العلم الحقيقى خارج عن النزاع والعلم الاستنباطى الشامل
للظن غير حاصل عن التجزى لانحصاره فيمن احاط بهما دل الجميع المسائل فلا يشمل النص
التجزى قلنا استدل الاصحاب على جواز العمل بالظن المطلق بمقبولة عمر بن حنظلة حيث قال
انظروا الى من روى منكم حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فانى قد
جعلته عليكم حاكما وظاهر الخبر هو العلم والخطاب الشفاهى يشمل الغائبين فى الحكم من جهة الاجماع
فمع عدم تمكنهم من العلم يقوم الظن مقامه من جهة استفراغ الوسع فى الادلة المنصوبة
فكما ان الظن فى الجميع يقوم مقامه للمطلق كذا الظن بالبعض يقوم مقامه فى التجزى فكذا فى
رواية ابى خديجة فان قلت ثبوت هذا فى المطلق لمكان الاجماع على قيامه مقام العلم قلت هذا
خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة الظن وقد تقدم وكلامنا بالرواية
وايضا يمكن التمسك بان سيرة الائمة والاصحاب وطريقة الرواة نجوزهم الرجوع الى الاصحاب فى
الاحكام بمجرد انهم علموا طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع عن الاصول
مع عدم عصمتهم عن الخطاء والنسيان والاشتباه وهم كانوا راضين بعلمهم وظنونهم
الحاصلة من مد تلك الطرق ودعوى قطعهم بالحكم وعدم احتمال الخطاء مجازفة فيمكن حمل
العلم والمعرفة فى الخبرين على ما يشمل ظن التجزى والفرق بين ظن الحاضرين واهل زمن الغيبة اعتبار
مع ان الاضطرار فى هذا الزمن اشد وباب العلم لهما انسد هنا غاية ما قيل فى حجية قول التجزى
والجواب عن الكل ربما بان المراد ان كان المجتهد الناقص فالجميع مسلم وان كان من لم يبلغ رتبة
الاجتهاد ولو مرتبة نازلة ولم يصدق عليه هذا الاسم عرفا ويكون بحسب الاصطلاح عاميا
وان كان عالما له تدرب بالنسبة الى بعض المسائل الممارسة او الاستفادة من الاستاد او قيام
سليقة به دون غيره احتج المانع عن التجزى بلزوم الدور المحال وما يلزم المحال محال وتقرير الدور
من وجوه الاول بان جواز التجزى موقوف على صحة اجتهاد التجزى فى المسائل ومنها هذه المسئلة
وبوجه اخر جواز التجزى فى مسئلة فقهية موقوف على صحة اجتهاده فى مسئلة تجزى الاجتهاد
اذ لو لم يرجح صحة التجزى لم يجز له الاجتهاد فى الفروع وصحة اجتهاده فى هذه المسئلة موقوفة
على صحة هذه المسئلة نفسها لانه ما لم يصح مطلق التجزى لم يصح اجتهاد التجزى فى مسئلة
اصولية وهو مسئلة التجزى مع ان صحة التجزى يتوقف على اجتهاده فى هذه المسئلة فاعتماد

المتجزي على صحة التجزي تجري في مسئلة التجزي وتقليد المطلق في هذه ان امكن فهو خلاف المفروض
لا انه كالقول بالمقلد بالذات وبالمجتهد بالعرض واجيب بان محل النزاع التجزي في المسائل الفرعية
فهذه مسئلة اصلية ولا خلاف في جواز الاجتهاد فيها كما يظهر من ابي المعالي وغيره والسر فيه
ان مناط الاستدلال فيها هو العقل وهو مستقل في كل مسئلة من دون ملاحظة اخرى مع
الجزم بعدم المعارض فيها ولا مجال لاتكاله وهو نظير الاجتهاد في المسائل الحكمية فليس تجزيا في
الاصول ومع ملاحظة جميع مسائل الاصول والفروع في المطلق يلزم كون مسئلة جواز اجتهاد
المتجزي جزءا من المجموع فيحصل بعدم الملازمة بين العلمين لكون الاول علما مستقلا مع انا نفرض
الكلام في الاصول وتجزيه في الفقه ما التوقف على معرفة اشياء واخر غير الاصول وبعض ما
يتوقف عليه ذلك البعض غير حاصل له او حصل الجميع ولكن الممارسة والسليقة بعثت على الاقتدار
ببعض الفروع دون بعض كالعبادات دون المعاملات والحاصل جواز التجزي في الفروع موقوف
على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع وهو موقوف على صحة اجتهاده في هذه
المسئلة الاصولية سواء كان متجزيا او مطلقا فلا دور مع انه نظيرها في اللازم يجري في المطلق مع
جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وهو
يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذا مسئلة من المسائل والدفع بان جواز الاجتهاد
مسئلة كلامية واصولية فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على جواز الاجتهاد في الاصول فلا
يستلزم دورا والثاني ثابت قطعا عقلا ونقلا كالدفع بثبوت الثاني بالضرورة والاجماع مدفوع
بعدم انتهاء الجميع والمدرك فيه الظن لا الضرورة في اثبات اصل الدين نحو وجود الصانع ووحدته
وعلمه وحكمته وفيه ما فيه الثاني ان من المتواترات اعتماد المتجزي على ظنه بالدليل الظني يتعلق
بالقطع في العمل واجيب بان جواز العمل بالظن في المسئلة الاصلية ثبت بالاجماع القطعي وحده
الظنيين يتوقف على الاخر والاخر لا يتوقف عليه فانه قلت الاجماع في المطلق وعلى [illegible] تقليد غيره
له فالمتجزي فلو قلت لا قاطع على تقليد المتجزي بدعوى القاطع فيحتج المتجزي تحت التقليد المذموم
والمشهور جواز العمل بالظن خاص الفقيه باجتهاده بظنه الحاصل من الاجتهاد في الفروع يتوقف
على جواز التجزي في المسائل الاصولية الثابت صحتها بدليل كالاجماع ويتوقف احد الظنين على
الاخر على الاجماع القطعي وربما يورد هذا الاستدلال على وجه يلزم التسلسل بان جواز
الاجتهاد مسئلة اصولية ليست بضرورية فلا بد لها من دليل ولا قاطع كما هو المفروض بل دليل

ظني

ظني وحجيته ايضا بدليل آخر كذلك وهكذا فيلزم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه في مثل هذا الاصول
لا مناص عن العمل به ولا يحتاج الى دليل آخر لانتهائه الى القطع لانسداد باب العلم وانقطاع السبيل
الا الى الظن الثالث من تقرير الدور ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني على مساواته
المطلق موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد التجزية وهو موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه او ظنه
بصحة عمله على ظنه واجيب بان الدليل الظني في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا للظن والمراد
ان جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد للتجزية في المسئلة الاصولية فلا مغايرة
بين الموقوف والموقوف عليه فلا منع للدوران اراد جوازه في الفروع فلا نسلم التوقف ويمكن
منع التوقف ان اراد كليهما وان لم يكن عطفا تفسيريا والمراد بالظني الفروع والمراد من الدليل الظني
الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية فان اريد من قبول التجزي في الموقوف عليه التجزي
في الفروع فلا نسلم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه وان اريد التجزي في الاصول
فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما اريد كليهما لاتحاد المغايرة ثم وتمسك المانع ايضا بحرمة العمل بالظن
خرج ظن المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب منع عموم حرمة العمل بالظن
وشموله لما نحن فيه فاسد لما قررناه من العقل والنقل في حرمة العمل بالظن في موضعه وسد باب
العلم موجب لقيام الظن المنتهي الى القطع مقامه وهو ظن المجتهد المطلق المجمع عليه الضروري وظن
المتجزي مختلف فيه ومنع جواز تقليد المجتهد المطلق مكابرة لانحصار العمل بالظن والاجماع
مكان الاختلاف في المتجزي يوجب بطلان الاجماع في جميع المسائل الخلافية ولا يحتاج في حصوله
السؤال عن الائمة كما قاله بعض لعدم انحصار انتهائه الى السؤال عنهم وعلى التسليم لا دليل لعدم وقوع
السؤال عنه لا انه يحتاج اليه هذا ان تاتي في عصرهم ولا فيحصل من ظهورهم وطريقتهم بالنسبة
الى مثل هذا الامر وايضا هذا شبهة في الشيء الواضح والكلام كانكار الملحدين المنكرين لوقوع الاجماع
وانكار الضرورة الضرورة فسفسطة ولو احتاج الى الواسطة فليس بضرورة وبعد انسداد
باب العلم ينحصر الامر بينه وبين التقليد والعلم بالظن الناشئ عن الدليل معتبر بالضرورة و
لا دليل للتجزي ولا كلام عليه ويمكن اجماع العقلاء واجماع اهل العدل الناشئ عن القول
بالتكليف بما لا يطاق وابطال التكاليف والخروج عن الدين فلا ملازمة للظن الشرعي الثابت وهو ظن المطلق
لا المتجزي الا ان يظهر يقيم عليه دليل وايضا مدرك الاجماع هو القطع بطريقة الصحابة والتابعين
في رجوع بعضهم الى بعض وتقرير الائمة بل تحريضهم على العمل بالقواعد الملقاة اليهم واخراجهم الفروع

عن الاصل حظوظهم ولا منافاة بين الناس والاخذ بالمشهور والمجمع عليه والعرض على الكتاب وترك ما يخالف
العامة والاخذ بالاعدل وغير ذلك فيحصل القطع برضاء ائمتهم وهذه لا يثبت ظن المتجزي لكونه
مشكوكا والنقص بجهة طريقة فرق بين اهل الفن وهناك لمعرفتهم العربية والخطاب والاصطلاح
في العصر والحقايق الشرعية وتفاسير الايات والاختلاف الواردة والفساد ان الترتيب كما قررنا
في الفصل السابق ولا انكباب على المطلق وفاق فبقي المتجزي مشكوكا وليس المراد بالمطلق القادر
على الكل بل من يصدق عليه هذه الصفة فان كان المراد بالمتجزي هذا فنعم الوفاق والاتفاق وان كان من
لم يصل رتبة الاجتهاد ويكون المشهور والممارسة والاستفادة والسليقة بعمل البعض فهذا كالعوام
وكم من عوام يدرك كثيرا من الاحكام الشاذ مخالفة المحكي مستنده الضعيف دليل وهو دليل بين يدي
في الفقه على عشرة الاف مسائل فلا تغفل **حقيقة** المشهور عند الجمهور جواز الرجوع الى الاموات
بل الامر مع لهم سوقها واستقرار امرهم في زمن يسير من على المذاهب الاربعة في [illegible] والاخباريون
على اثارهم مقتدون ولا شاعرة في الجملة معهم مخالفون والبلاد على اصولهم يجتهدون ويتفاق
بعض الفروع يخالفون وشذ منهم من حصر الامر في الحي واما الفرقة التابعية فالمنع هو الطريقة
المستقيمة منا والاجماع من العالم وغيره مستفيض وقال [illegible] لا نعرف قائلا بخلافه من يعتد
بقوله ويظهر هذا من سير الفقهاء ونسبة الشايع المنع الى الاكثرين اما لانكاره اصل الاجماع او
ملاحظة احاد من تاخر كصاحب الوافية نظرا الى الاستصحاب والقياس على الغائب من جواز
التبدل منه وعدمه بالنسبة الى الميت اولى والاعتبار في اجماع السابقين ولا يقدح خروج
الى ورود النص الامر بالكتابة وتوريث الكتب الموجب الدال على اعتبارها بعد الموت والى لزوم
الغاء تسطير الاساطير وتاليف الدفاتر والى لزوم الحرج على الناس والتكليف بما لم يسعهم لقلة
الاحياء في الاقاليم وخلو اكثر البلاد عن اهل الاجتهاد والى شمول ايه التفقه والعمل بما اخذوا من
النافرين وان هلكوا والى لزوم صحة صلوة احد المقلدين وبطلان الاخرى ان مات مجتهد
احد المقلدين في الاثناء ولازم ذلك كون المجتهد شريكا للشارع في الحكم الشرعي وهو غير منطبق
للاصول الممهدة فانهم حاكون لا مشرعون فلا تفاوت في اتباع قولهم حيا وميتا والى
ان كتب الفقه شرح كتب الاخبار فكما لا يسقط الثاني بموت الجامعين لا يسقط الاول بموت
الشارحين والى الروايات الواردة في ان للمعلمين مثل اجور المتعلمين في اعمالهم وان سفلوا
ولو بعد الموت فلولا العمل بعده فلا اجر في [illegible] من علم خيرا فله اجر مثل من عمل به قلت

فان علم

فان علم غيره ويجري ذلك له فان علم الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات وفي
علة الاحتجاج عن الزيارة ويبقى للفقيه يعني يوم القيمة بانها الكافل لايتام آل محمد الهادي
لضعفاء محبيهم ومواليهم قف حتى تشفع لكل من اخذ منك او تعلم منك فيدخل الجنة ومعه
فئام حتى قال عشرا الى اخر وغير ذلك من الاخبار والى ترحم الائمة للاصحاب الماضين منهم في
الكتاب كترحم ابي جعفر على يونس وقول الهادي للراوي كتاب هذا ديني ودين ابائي والى تصحيح
صاحب الفقيه بالعمل بما فيه ولنقله كثيرا فتاوى ابيه والى امرهم بالرجوع الى ابن مسلم وابان
ويونس وابن شاذان في اخذ معالم الدين والتخصيص بحال حيوتهم يحتاج الى تعيين [illegible]
الادلة الى عشرة [illegible] والتحقيق ان الاصل الحاصل من تواتر الايات وتظافر الروايات و
استقامة الطريقة وجري الشرع ومقتضى العقول الموافق للاصول عدم حجية الظن والمنع
عن التقليد ولانحصار الحجة في قول الله واقوال اهل العصمة واقصى ما دل على اعتبار مخالفة
الاصل من الاجماع وضرورة التكليف اعتبار ظن المجتهد الحي دون الميت بل انعقاد الاجماع
على عدم اعتباره مع ان تقليده يفضي الى عدم تقليده لان فتوى المعظم بطلان قولهم وفساد
العمل عليه بعد موتهم فتم والدال في التقليد على الظن الثابت شرعا لا اعتبار بالاصوات اللفظية
والنقوش الكتبية الا الدلالة عليه فان الحاكم على خلاف ظنه او تلفظ بمنافيه وسطر ما يغايره فهو
المتبع وان جن او كفر وتخبط او عمى او جلد او فلت على الاطلاق فلا يلتفت الى ظنه السابق
بلا نقاش وكذا ان شك او ظن او علم خلافه فالمدار على معتقده الثابت المعتبر ولو كان قول
الميت معتبرا لما انعقد اجماع في عصر الا ما ادق الضرورة ولا يمتنع تقليد الحي المفضول والترجيح
المنظم للعوام والحرج والمرج لكل من رجع الى ما يناسب لرفق المرام وترك العلوم والاخذ بالرسوم
وتعريب الناس ونحو من هو المناص والاخذ من الحي كالكل من الميت في الاضطرار لضعفه
الضرورة فيه وانفاق الكل عليه وان السواد من الانفق السواد لقيام الدين وحفظ العالم
والمعاد مع ان السواد الاعظم والبياض المعظم يتقاصون خطاه وقطع دونه مداه واما الجواب
عن الشبهات فعن الاول بان الاجماع منعقد على ان المعتبر هو الظن حال العمل سواء كان
هو الحاصل في الاولى او تبدل وعلم به صاحب العمل فقد بطلت القوى وذهبت المدركات
الجزئيات والكليات المنتسبة اليها بالموت على وجه فلا ظن ولا ادراك ولا احتمال القوي بالكتاف
فساده بعد الموت على وجه كما قال الله فكشفنا عنك غطاءك ويومئذ يتذكر الانسان

فانا ان يتبدل الظن الى العلم بالموافقة والمخالف ومن شرط الاستصحاب بقاء الموضوع والعلم بعد
الظن او ذلك اخر فلا استصحاب بغير جابر ومجرد احتمال المطابقة في الحكم احتمال تحقق مثل
هذا الحكم وهو غير كاف ولا اتحاد للعموم مع المصدر للمضاف غير مسموع والتخصيص بالخير والشر
لا ينفع لانه شامل لهما وثبوت عالم البرزخ وبقاء الروح العالم مسلم ودون بقاء جميع معلوماته
وعلومه سلمنا البقاء لكن الذي دل الدليل على جواز تقليده والعمل بقوله ظن الحي ولذا يستصحب
حكمه ما دام وصفه لعنوان من ظنه وحجيته لا ما تقوم به هذه الذات حتى يستصحب بعد موته
كما اشرنا من عدم بقاء الحكم عند شكه او تغير رأيه او جنونه او هرمه او تحيره وحزنه وخرافته
بحيث لا يتميز بين الحق والباطل او كفره او فسقه او ظهور الخطاء من نقصه وغيره والمدار
في العمل على حكمه وقت العمل لا على الحكم السابق ولو زال ومن ثم احتيج الى الاستصحاب بقائه الا
ان هذه اجماعية والموضوع المجمع عليه الخارج عن قاعدة المنع باق فان كان المدار على حكمه في
الحيوة كما هو ظاهرهم بل صريحهم رددناه بان العمل على الحكم الحالي وان كان على حكم الحال وبعد
الموت بناء على استصحاب السابق وعدم تغيره رددناه بتغير الموضوع المجمع عليه الخارج عن
قاعدة المنع وعن الثاني بان القياس باطل عندنا مع انه مع الفارق لان وقع الحكم من الغائب
عدم التبدل والمفروض في الميت الزوال فبطل المشاركة فضلا عن الاولوية مع ان الاولوية
مع بقائه ممنوع لان الباقي الغائب اولى بالاتباع من الميت الذي لا يعلم حاله بحاله او هلاكه علم
او جهله موافقة علمه او فخا لفته مع قوله في الحيوة يمنع العمل بقوله وعن الثالث بان اعتبار
في اجماع السابقين باعتبار قوله فيه من جهة استكشاف مقالة المعصوم باتفاق الكلمة
او الحدس من عمل الرعية على قول رئيسهم وهو لا يستلزم جواز الاخذ به منفردا مع انه
معارض بمثله اذ لو كان معتبرا لقدح خروجه في اجماع اللاحقين وعن الرابع بان الظاهر انها
كتب اخبار لعدم معروفية تدوين الفتاوي من قبل سلمنا لكن ادلتها معها ولا انتفاع
بها الا لمن الاطلاع على فهم الراوي فانه معتبر في الترجيح ومشير الى قرائن الاحوال
والعرف من هذا الزمن وغيره من الفوائد وتحصيل الشهرة والاجماع من اقوالهم
وعن الخامس بعدم انحصار الفائدة في التقليد كتعرف مواقع الاجماع والطرق للاستنباط
وكيفية الاستدلال ورد الجزئيات الى الكليات والتنبيه على الفروع النادرة التي تتنبه بعد كثرة
الافكار وضبط الاحكام ووضع كل في بابه لتسهيل تناوله على مقلديه والاعانة على غيره ٥

من المعصرين واللاحقين وتكرر التأليف لاعادة النظر لاحتمال التغير بسبب ما يعرض له من الترقي
في العلم لشدة بذل الجهد والاستمرار على المزاولة استظهارا للدين وفحصا عن الشريعة وعن
السادس ان من لم يكن فيهم مجتهد كمن لم يكن فيهم فيهم كتاب او كان ولم يكن فيهم من يدرك
ما فيه فكم من مقام لا يدركه العلماء فضلا عن العوام وايضا هذا منقوض بخصوصيات المسائل
التي لم يتضمنها كتاب والمسائل المتجددة يوما فيوما بحيث لا يقدر على استنباط من
الكتب الا العلماء كمسائل الحيض والرضاع وتتفق ايضا باهل القرى والاكراد وغيرهم من
اهل البلاد النائية عن بلاد الاسلام فيجب عليهم النفر اليه والوفود عليه فان قام بعض و
تفقه ليرجع اليهم الباقون فذاك والا اثم الكل كسائر الواجبات الكفائية وان لم يمكن الوصول
لبعد الشقة وما كان بحجة الله ان يهمل رعيته حتى يهملوا طلاب العلم ويجتمعوا على ترك اعظم
الواجبات بناء على ما عليه العامة من وجوب الظهور عند الاتفاق على الباطل واستقامت
عليه طريقة الطائفة وقديم الدهر ثم يبذل المجتهد فيما يقوى به الظن من الظن النظر في الكتب و
الاخذ بما اجتمعت عليه كلمتهم والا فبالحائطة للدين والا فيما اتفق منها وان لم يكن كتاب فيما
يقوم اهل التقوى والورع منهم مما سمعوه او لسنا معواه بشرط ان يكون هو الاحوط وبجملة
بينهم الاحتياط وهم في خلال ذلك يتسائلون عن الفقيه او من سمع منه ويتطلبون احكام الله
من معادنها وليسوا في شئ من ذلك مقلدين بل ذلك مبلغ جهدهم ومنتهى وسعهم
هذا اجتهادهم كالفقيه ياخذ باقوال الرواة والمعدلين والجارحين واهل اللغة او تعرض
له الواقعة وتضيق الوقت عن الاجتهاد فان عليه ان يرجع الى غيره من حي او ميت ويجيل
نظره حسبما تقتضيه الحال وياخذ بما غلب عليه ظنه وهذا ليس بتقليد بل اجتهاد فهو
ياخذ منه من باب ادلة الطريق والاعانة كما ياخذ من الرفات ولهذا لو افتى بالباطل عنده
او خلاف المقطوع لا يسمع منه ويعرض عنه وبالجملة هذه مراتب متفاوتة والعمل على الاقوى
والاحوط وهكذا ينتزل وعن السابع بان ما جاء به الناقلون فما رواه قول او فعل او تقرير
فلا يموت بموت حاملها واما الفقه والاجتهاد فبذل جهده فيما شاهد من الامور المختلفة
فاجتهدها واستنبط منها حكما فهو اول الكلام وعن الثامن بان الكلام ليس في نقلة الاخبار
وحملة الاثار بل في المجتهدين الماخوذ من ظنونهم فلا دخل للقرب والبعد في الاخذ والاعراض
فان امر التقليد يدور على الاهلية فكان في الصدر الاولى اهلا فتبعه وخرج عنه في الثانية

فاعرض عنه وهذا انا شك المجتهد في الثانية او علم خلافه او وجه وعن التاسع بالفرق الظاهر بين
الرواة والمجتهدين ولو سلم التساوي فلا تم اخذ السابقين باخذ بما شاذ من الاخبار المتعارضة
عندهم وعن العاشر بان قول الميت منافع منها كلالة العلماء الناس على المعارف الحقة بالبراهين
الساطعة وانقاذ الضعفاء عن امواج الشبه وظلمات الشكوك بايضاح الحق وكشف الحجة ومنها
دلالتهم على الله في محاسن الاعمال وتعويدهم في محاسن الافعال من صيام وقيام وصدقة ولزوم
مسجد ومجانبة البدع والترغيب في الاخرة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومنها تعلم احكام الشرع
والاولان فيبقيان بعد موت الفقيه فيوجر وكذا القول في الثالث وفي غير الضروري و
الرجوع عنه بعد موته الى الحق الحي فلا يبعد في لطف الله ان يشركه مع الاحياء فيما وافق معهم
والمخالف شاذ نادر واما كتاب يونس الذي عليه الم اذا صح جمع بين الاخبار العلاج كتب الفتوى
في هذا الزمن وعلى كونه فتوى فلقاء المعصوم بالقبول لموافقته الواقع كما يقبل المجتهد
قول الميت فيتبع قوله لانطباقه للحق وايضا كتابه ينفع المجتهد الاخر دون العامي مع ان اكثرها
في كتابه من الادعية والاعمال المستحبة وبعض شاذة الامام وقول صار المجمع خبرا واحدا واما
ابن بابويه فبعد تسليم انه لم يرد مقلديه بل اهل سائر الاعصار في طاهر نفسه بانه حجة ما يجمع
فتبع عليه ففتاوى ابيه بمنزلة الاخبار عنده وعند غيره لانه ما كان يفتي الا بمضمون الخبر الصحيح
لديه وللمناقشة الرجوع الى ابن سالم ويونس وامثالهما فهو في حال حيوتهم واما التمسك بعد موتهم
فغير مفهوم من كلام الامام لانه والسؤال انما هو عن وجوب الميتة مع ان الشك كاف في
المنع فتم حقيقة المعروف ان العامي الذي لم يبلغ الاجتهاد فرضه تقليد المجتهد فاذا عمل بلا
علم وان اصاب وخالف بعض من تاخر فمنع تارة من وجوب التقليد واخرى من بطلان العمل مع
الاصابة وان اثم بترك التقليد وقيل بصحة عبادة الجاهل ثم فقال المقدس الاردبيلي كل من
فعل الواقع وان لم يعرف كونه مسالم بعلم النهي عنه وقت الفعل اخذه من اهله او غيره اولم ياخذ
ومن تلك فعل صح فعله وكذا الاعتقادات وقد يلقى معرفة واجب الصلوة مقتضى الشريعة
السهلة والاصل عدم الوجوب على التفصيل والظن كفاية الفعل على ما هو المامور وفي الاخبار
اشارة اليه خصوصا الجاه الخ ان الغرض ايقاعه على شرائط المستفادة من الادلة اما كونه
على وجه الوجوب فلا وعلى تسليم الوجوب لا تم البطلان على تقديره عدمه خصوصا الجاهل
والغافل عن وجوبه وعن الذي اخذه بدليل مع عدم كونه وظيفته وكذا القابل لمن لا يجوز

تقليده ولا يخفى صعوبة العلم الذي ذكره سيما بالنسبة الى النساء والاطفال في اوائل البلوغ
كيف يعرفون المجتهد وعدالته وعدالة المقلد والوسائط ولم يعرفوا العدالة ومعرفتهم اياه
واخذها عنهم فرع العلم بعدالتهم ومعرفة العدالة لا يحصل غالبا الا بمعرفة المحرمات و
الواجبات وهم ما حصلوا الان ولا يعلمون العمل بالشياع وغير ذلك وتحصيلها بالدليل
صعب مع عدم الوجوب عليهم قبل البلوغ بل بعده لعدم العلم بالتكليف نعم يمكن فرض ٥
الحصول وقع بعد التكليف ولكن قد لا يكون فالمراد والحاصل لا دليل يصلح والاجماع غير
معلوم بل ظني كفاية الاصول الوصول الى الحكم ولو بدليل ضعيف او تقليد ولم يحصل
ولم ينقل هذا الايجاب عن السلف لاكتفائهم بمجرد الاعتقاد وفعل صورة الايجاب
الموجب وتعليم النبي ص مع اشتمال الصلوة على الواجبات والمحرمات وغير ذلك وبالجملة
الى ظن قوي من مجموع ذلك وان يكتف دليل واحد ولم يحضر في الان كلامه انتهى مرامه
وقال الصدر الشريف الحكم الوضعي من السببية والشرطية والمانعية الظاهر عدم
احتياجه الى الاخذ من المجتهد وغيره بل يكفي في صحتها فعلها مطابقة للواقع والشرعي لما
لا بد في العبادات قصد التقرب فلا يجزم بحسب العلم بكونها مرضية عنده التقرب اليه
ففي بعض يحصل بطريق العقل وان ورد به الشرع كالافعال القلبية من التحلية بالمحامد
والتخلية عن المذام والمفاسد ويحتاج المكلف في غيره من خبر مخبر عنه ثم في كيفيته
بنيانا او ماما وغيرهما بالنقل عنهما فاذا ترك او عمل على النحو الواقعي معتقدا انه تمام او
في حصل كمال النفس بحسب القوة العملية جاز تقليده الجزم لا وان كان كاذبا في نفسه
والنفي الواقع لا يبقى ثمرة العبادة القرب وهو حاصل باعتقاده المطابقة لحصول قصد
التقرب فلم تشترط المطابقة لان قصد التقرب مع اعتقاد واقعيته بعد بذل الجهد ٥
يوجب التقرب ولكن كل فعل لا يوجب كمال النفس الخ لجواز مدخلية خصوصية ما قرره
الشارع من الهيئات ونحوها في التكميل وان قصرت العقول عن دركها نظير تركيب الاطباء
الادوية بحيث لو زيد او نقص لم يؤثر فكذا حال العبادة لحفظ صحة النفس واذا لزم هذا
فلا دليل على اشتراط كون الفعل والترك المامور بهما ماخوذين منه او من الامام او المجتهد
لا غير وان استند الى الامام مع حصول الاطمينان بقوله ولو سلم فيحجة الاخذ فيما تركه
فلا يفسد عبادته لان الامر الخارج لا يضر بالامتثال مع وقوع العبادة على ما هي وفي الخبر

المحسن المشهور من بلغه ثواب من الله على عمل الخ اشارة الى ما قلناه انتهى واحتج السيد التستري على ذلك بامور منها ظاهر اطلاق الاخبار من قولهم وضع عن امتي ما لا يعلمون والناس في سعة ما لم يعلموا ونحوها المستفيضة بل المتواترة معنى وعموم الجاهل الا ما اخرجه الدليل ولو سلمنا عدم المعذورية في الكل لعدم معذورية الجاهل في الشرعيات كونه مقصرا بالجهل بها اجماعا فلا فيما ثبت بالاجماع كالقيام والركوع على المشهور خلافا لبعض المحدثين لكن في غيرهما مما اتفقوا فيه فالخلاف فيه مشهور والاقوى المعذورية لكون معظم الاخبار المتقدمة ومنها عدم وجوب التعلم على الجهال حتى وجب على العلماء السعي اليهم للتعليم ولذا بعث الانبياء والائمة المكلفون للجهال من يعلمهم ويدل عليه قول علي ع في وصف النبي الشريف طبيب دوار بطبه قد احكم مراهمه يضع حيث الحاجة اليه من قلوب عمي وآذان صم والسنة بكم تتبع بدوائه مواضع الغفلة ومواطن الحيرة وقال المسيح في قضية انما ياتي الطبيب المرضى ومنها ان امثال اهل الصحارى والقرى النائية لم يعملوا اشياء من العبادات من الآباء او الاعلم وطوائل تحققوا انه الواجب عليهم لا غير وما ثبت وغيره عقلا ولا شرعا حتى يكونوا اثمين بترك الطلب له وتكليف مثلهم بالوجوب مثابة تكليف الغافل وان كان الوجوب فعلى الفقهاء المحل لا المتعلم ثم استشهد بقول شيخ الطائفة في المستضعفين من الكفار ممن يرجى لهم النجاة فقال كل مستضعف المسلمين وهو غير بعيد من تتبع الاخبار وان لم يوافقه الاكثر انتهى ما قال ومنها عدم الفرق عندكم بين التارك ومن اتى بغير مستجمع الشرائط او المستجمع لا اخذا عن غير المجتهد الحي وهذا داهية عظمى في بطلان عبادة جماعة الخلق وهم مثل الكفار بل الكفار لا صرار هم على ترك الصلوة وورود الاخبار في كفره فالشيعة موصوفة بسمة الكفر والضلال وان صلوا وعبدوا والمتعال فيلزم الحرج لضيق المجال في قضاء القاضي وبعدم طهارتهم حرج ومنها توافق شان اهل الاعصار والامصار لا ائمة من العوام والخواص في العرف والجهل والعذر ولو لحد من يشهد بشهم لها كا يعيب العلماء العوام كما يشهد عليه خبر حماد وهو من اعظم الرواة ومن الثقات ومن اجمعت العصابة عليه وقد حفظ كتاب حريز في الصلوة فقال ع يا حماد لا تحسن ان تصلي ما اقبح بالرجل منكم ان ياتي عليه ستون او سبعون سنة فلا يقيم صلوة واحدة بحدودها تامة فلفظ ما اقبح مشعر بان نقصان صلوته للاخلال بالواجب وما حكم ببطلان صلوته

ووجوب الاعادة عليه فدل على معذورية الجاهل وهو حادث لعوام بطريق اولى ايما من هو في الصحارى واقاصي البلاد ومنها ان القدماء والمحدثين وكثيرا من المتاخرين لم يوجبوا قصد الوجوب والندب بل يكتفون في صحة العبادات بقصد القربة فالعوام اذا اتوا بها مطابقا للقانون الشرعي فالموجب لبطلانها الا ان يكون العمل بقول الموتى كما يظهر من اقوالهم وفتاويهم في عدم جواز تقليد الاموات وهي من فتاوى الموتى ايضا والجواب الجواب و منها ان صلوة الجاهل بالاحكام التي ورد النهي عنها ان كان المراد غير الاخذ من المجتهد الحي فهو محل النزاع ونحن نمنعه ونحكم بصحة صلوة الجارية على القانون الشرعي ولو اخذه من والديه بان ياتي بالواجبات وما اختلف في وجوبه على وجه القربة وان كان المراد من جهله باحكامها عدم الاتيان بها فهذا يرجع الى التفصيل وهو ان الجهل باعداد ها وما انعقد عليه الاجماع من ركوعها وسجودها ونحوهما فلا يعذر صاحبه واما الجاهل بكيفياتها وما اختلف فيه منها فلعل الجاهل فيه معذور وان كان من يقبل العذر فخير ومنها ان الشيوخ والنساء وسكان القرى والصحارى وامثالهم لو كلفوا من الاخذ من المجتهد الحي لزم التكليف بما لا يطاق ولذا لا تؤاخذ الله الجهال بما يقولون روي ان عليا راى مستعجلا في الصلوة فقال ما هذه الصلوة تاني بصلوتك فتانى في الاخرى فقال ثم ايهما احسن فقال يا علي الاولى لانها من خوف الله والثانية من خوفك ومضى عنه انتهى الادلة والتحقيق انه قد ثبت بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة وجوب الرجوع الى الله في احكام الشريعة بالطرق العلمية دون الظنية الا ما اخرجه القاطع من قيام مقام العلم وهي ما قضت به الضرورة وحكم عليه الاجماع جواز رجوع العامي الى المجتهد الحي اما الى مثله او بما ظن لنفسه فلا بل الاجماع على خلافه الا من سبقه ومن تاخر مضافا الى ما ورد في الاخبار من وجوب طلب العلم كما في عدة اخبار طلب العلم فريضة على كل مسلم وقوله ع كمال الدين طلب العلم والعمل به فاطلبوه وقوله ع تفقهوا في الدين فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي وقوله عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وقوله ع لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وسئل عنه هل يسع الناس ترك المسئلة عما يحتاجون اليه فقال لا و استفاض في الاخبار من تقسيم الناس والنهي عن غير من يعلم وانطابق الحق فقد ثبت

الرجوع الى من علم انه يعلم واما الرجوع الى غير اهله فلا يصدق عليه التفقه في الدين وليس المراد بالمسئلة مجرد السؤال لمن كل من كان واما بطلان العبادة مع الاصابة فلا تجرد ها غير كاف في الصحة ولذا يبطل عبادة الشاك والاخذ بالمرجوع اليه لمن يسوغ له من الخصم وغيره و غير الماخوذ عن المجتهد غير معلوم الجواز فتكون غير معلوم الصحة والشك كاف في البطلان لما شغل به يقينا ويدل على اصل الحكم ما قلناه الاجماع في كلام السيد الرضي واقره عليه اخوه المرتضى حيث قال الاجماع منعقد على ان من صلى صلوة لا يعلم احكامها فهي غير مجزية وفي كلام المقدس الاردبيلي اشارة اليه وعقد في الكافي بابا فيما جاء عنهم في العمل بغير علم كقوله العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده سرعة السير الا بعدا واستدل الشهيدان بان عبادة الجاهل منهي في الاخبار والنهي مفسد لها وبان اكثر جزئيات الصلوة اختلفوا في وجوبه واستحبابه والاتيان باحد الوجهين لا يكون الا بالتقليد الفقيه حتى يقصد الوجه الراجح عند ذلك الفقيه واما الجواب عما تمسك به الخصماء فلما عن المقدس من دعوى صعوبة معرفة المجتهد والعدالة والمعاصي في هذه الايام بان اهل الدين والورع في كل قوم مشهورون بانفسهم وبيوتاتهم وطرايقهم ومجامعهم فاذا رجعوا اليهم يحصل ما بهم ولعدل العدول هؤلاء الثقات فيعينون لهم واما استمرار طريقة المسلمين انما هو الانكار على ما اطلعوا عليه من تقصير في اعتقاد او عمل وان نقلا لا سرية او من لا يتقي الله في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما اقتصار النبي في التعليم و عدم استقصائه بجميع الاحكام في الواجبات والمحرمات محال ان يلزم شيئا مما يحتاج اليه الناس وقد امر بتبليغه وما عداها كان يؤدي الناس بحسب استعدادهم والائمة ما سكتوا عما كانوا يقدرون الجهال كما يظهر من اخبارهم واحوالهم واطوارهم وما تمسك به المقدس فلا كلام في ان ترتب الآثار الوضعية لا يتوقف على العلم بكون الشارع هو المقرر له فضلا عن الاخذ عن المجتهد انما النزاع في شرعية التقرب وما يتقوم من الاعمال وكما جاز مدخلية خصوصية الهيئات جاز مدخلية من تناوله واخذ منه ولذا قال من تحاكم الى الطاغوت فانما اخذه سحت وان كان حقا واجر المحسن لا دلالة له على المتنازع فيه واما ذكره السيد الجزائري من الاول فما يظهر من الاخبار وكلام الاخيار بل طريق الملتبس نقلا عن المسلمين على الاعانة و والتكميل فاشاهد التقصير ووجب العلم على كل احد وقد ورد ان الجاهل غير معذور

الا في القصر والاتمام واما ما جاء في الاخبار في وضع ما لا يعلم فهو الموضوعات كالحرام تظنه حلالا والنجس تحسبه طاهرا كما فهم اصحاب الحديث والفقه وفهمهم حجة وهو مقتضى الجمع بين الاخبار ومنه يظهر الجواب عن الثاني اذ ظهر مصداق تلك الاخبار ولما يكون اشتغال الناس جهدا ابوء الناس رحمة واستثناء القسمين الاولين للاجماع فكذا الثالث وتشكيك بعض المتكلمين غير قادح له سلمنا ان المراد اعم من الموضوعات والاحكام ولكن ليس المراد بها العالم من لا يعرف الحكم بخصوصه وان كان يعلم في ايدي حملة الدين تكاليف جمة واحكام كثيرة وقنع بما عنده استحياء او لعدم مبالاته او لا قتداء سلفه او استعظام ذلك في نفسه او كثرة مشاغله او نحو ذلك فهو في ذلك معترف بالتقصير حيث لم يسلك سبيلهم ولم يقتد بهم حسب ما عليه السواد الاعظم كلا ليس هذا بجاهل بل هو عالم على سبيل الاجمال انما الجاهل هو الذي لا يعلم اجمالا ولا تفصيلا كالبله والمستضعفين الذين لا يتوهمون ان هناك غير ما في ايديهم كي يتطلبون وكمن نشا في بلاد الشرك او اقصى بلاد الاسلام في مفازة او شعفة جبل ثم لم يسمع الا بما تلقاه ممن يلقيه بشرط ان لا يكون مستطيعا للمهاجرة في تطلب ما يوجب العقل التنقير عنه او يكون في الطلب او لا يكون له عقل يهتدي به حتى يكون من القسم الاول وربما يتفق ذلك لبعض المخدرات في البلدان فهؤلاء اما ان يقام لهم الحجة يوم القيمة او يلتزم العذر لهم او لا تكليف الا بعد البيان وذلك لا يوجب يلاق في الاسواق على الجنة والذرة وان كان الجهل بخصوص الحكم كافيا في العذر فالكفار وسائر الفرق الضالة احق بالعذر وذلك قول ابي حنيفة ان الكفار وغيره مكلفين بالفروع وقد اطبق الامامية وكثير من اهل الخلاف على خلافه واما عن الثالث فقضي بان على العلماء ان لا يمنعوا العلم اذا سئلوا اجابوا وليس عليهم ان يتطلبوا الناس في مساكنهم ومجامعهم وعن الرابع فما هو مستضعف و عرفت ما فيه واما عاقل وهذا اعرف ان لديه حملة ومن هو اعرف منه فيجب تطلبهم و الرجوع اليهم كما اذا قبض الدراهم وعرفان هنا من هو اهل معرفته فلا عذر له الا في خلل الطلب وعن الخامس بان المقصر في صلوته باحد الامرين وان قلنا ببطلانها ليس كالتارك من راس الا في وجوب القضاء والاثم في الجملة سلمنا المساواة في الاثم لكن لا يلزم من الاشتراك في امر التساوي في جميع الاحكام كيف ومناط الكفر انما هو الترك واين هو من التقصير على ان التارك كافرا ذا استحل الترك اما عن السادس فحاصله ان

عدم قبول عذر الجاهل كما يبطل عبادتهم كذا يبطل عبادة اكثر العلماء فكيف يفسد
عبادة اكثر الناس وانت خبير بان ليس على العلماء الا ما بلغ اليهم وسعهم كان يوافق الواقع
ام يخالف فاي جهل بعد هذا كي يحتاجوا الى العذر واما اعابته على حماد فلم يكن لتفريط
في واجب او ارتكاب محرم ولا يظن بمثله هذا بل ما عاب عليه على ترك بعض الوظائف من
هيئة وقوف وركوع وسجود ورفع يد ووضع يد ولهذا لم يبين في البيان الا العمل من
حيث ان تلك لا تظهر الا بالمشاهدة والقبيح بالنسبة الى حماد عرفا وعن التاسع بانا
بانا لم نبطل عبادة العوام لعدم تعقل التقرب بل لما ذكرناه وما استدل للمانع على المنع بفتاوى
الموفق بالمنع لفتاوي الموفق وعن الناس بانا اذا اردنا بالنهي ما جاء عنهم في
العمل الفاسد وعن غير علم من الذام مؤيدا باتفاق كلمة اهل الاسلام بل جميع الملل واي
ملي بلتهي شريعته الى الله ويقف فيها على توقيف النبي صلى الله عليه وآله ومن تقوم مقامه ثم يبيح لكل
واحد من جهلة السواد ان يحدث عبادة يزعم ان ذلك سائغ له ثم يدعي انه يثاب
على ذلك سواء اتفق اصابة الواقع ام لا الا ان يكون من الضروريات ام اي عالم من فرق
الاسلام يجيز للعوام ان يستقلوا في دياناتهم ولا يوجب عليهم الرجوع الى العلماء حتى اصحاب
الاراء والمقاييس فانهم لا يبيحون استنباط الاحكام منها لكل احد بل للمجتهدين وعن
التاسع بانه اي خروج عن الطرق في الرجوع الى من تثنى له الوسادة ويعرف في الوارد
والصادر واما آل الله والائمة فلم يزالوا آمرين آمرين بالمعروف والناهين عن
المنكر وشتى اهل علي على نفسه المقدسة وهو الراضي لرضاء الله الغضوب لنفسه لا تاخذه
فيه لومة لائم ولعل عدم انكاره لان الجملة غير منهم وغير مبطل فان قلت تكليف
الجاهل بما هو جاهل قبيح عقلا فانه تكليف بما لا يطاق قلت تكليف الغافل قبيح اذا لم
يكن جهله مستندا الى تقصيره وما شيئا عن تفريط منه اما اذا كان ناشئا منه فقبحه
ممنوع وهذا مثل من ترك الحج في الزمان وقال لو بعدا لمكان بمسافة سنة في تمام
نيجة اذا لا اقدر الحج والتكليف بغير المقدور قبيح فلا يسمع منه وقيل في الجواب ان التكليف
انما هو في البحث والنظر اذا علم وجوبها بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك
المجهول والتكليف بمقدمات الفعل كالنظر والسعي والتعلم لا بالفعل وكذا العقاب
على تركها لا عليه ولا يبعد ان يكون متضمنا لعقاب التارك مع العلم اجمالا فان المولى اذا

كلف عبده بمراعاة كتاب او سطر معه واهمله وفيه تكاليف لم يقبح عقابه على ترك النظر و
ترك ما فيه من التكاليف وفي صدر الجواب نظر فان قلت التكليف على النساء والصبيان
وامثالهما صعب فاذا طابت الواقع اقتضت عدم التأثيم قلت بناء على التسليم الصعوبة جارية
فيما لم يطابق ايضا مع ان الاغلب عدم الموافقة كما في قبائل الاعراب وجاهلية الاكراد واشا
الى القرى الباطلة والمذاهب الفاسدة وهذا فاسد بالامر بالنفر والتفقه والرجوع الى
الانبياء والائمة والعلماء وتقسيم الناس الى عالم ومتعلم وهمج رعاع وتركهم التعلم وعدم كما
صادوا ماصاروا وقد صعب عليهم الامر فان اقاموا بالواجب الكفائي ويرسلون كل طائفة
بعضهم او العيني ويتجسسون ويطلبون العلماء لم يبقوا هاديا عن الاحكام وهم خلقوا للعبودية
ولم يخلقوا للتعيش وحفظ الاموال حتى يكون الامر صعبا عليهم بحسب الاخرة معفوا عنهم
فيلزم من هذا ان يتركوا العباد الدين وبالجملة اذا اثبت بالادلة القاطعة والبراهين
الساطعة من الكتاب والسنة والاجماع الامة تعلق التكاليف بكل واحد واحد جرى
على الكل ما جرى على البعض وعلى البدوي ما يلزم على الحضري واخذ النساء ما ياخذ به
الرجال ووجب على الجميع الرجوع في جميع الاحكام الى ابوابها وحجج الله ونوابهم او
العدول الواسطة المأمون وحرم الاخذ عمن لا يرجع الى اصلهم ولولا ذلك لانتفت فائدة
البعثة ونصب الائمة واختلت الشرائع وعظم الفساد في الدين واذا كان تكليف العلماء
في غير الضروريات بعد انسداد باب العلم بمنتهى الوسع فباي شيء كلف هؤلاء بما في
نفس الامر ولم يشرع لهم الحجة بمبلغ الظن ولا الاهلية ام ليسوا بمكلفين فلم يبق لهم الا الاخذ
عن العلماء ولم يكن تكليف العلماء البحث والتنقير ولم يكن تكليف الاكراد واهل القرى المحبين
للدنيا المعرضين للعلماء المغرورين المنهمكين في تكاثر الاموال والاولاد والساعين في امر المعاد
التنقير والسعي الى العلماء والعلماء الى الاعلم حتى يظهر الحق لهم ولعمري جواز وساطة العدل
في الاحكام برفع الصعوبة عن الانام فان كل قوم امناء وارباب الورع والاتقياء وجميع
الاقطاب سمعوا الدين احكام وليحاسل من العلماء فلم يتسامحون حتى نصب الامر عليهم
والله اعلم ورسوله والائمة **حقيقة** التقليد غير كاف في الاصول عند الامامية وغيرهم
الا العنبري والحشوية منهم وللمقدس الاردبيلي فتح باب احتمال جواز التقليد فيها لصلاحه
واغتراره بالناس فبدا ذلك على سبيل الاحتمال واتخذ بعض من تأخر عنه مذهبا حتى تجاوز

بعض اخر وحكم بالعذر مع الجهل قال في باب الشك بين الركعات يكفي في الاصول مجرد
الوصول الى الحق من غير اشتراط البرهان والحجة على ثبوت الواجب وجميع الصفات الثبوتية
والسلبية والنبوة والامامة واحوال القبر ويوم القيمة بل يكفي في الايمان اليقين بثبوت
الواجب ووحدانيته والصفات في الجملة باعتبار الشهادة وبالرسالة وبالامامة الاثنى عشر
وعدم انكار ما علم من الدين ضرورة قال هذا ظني وذكر انه استفاده من كلام المحقق الطوسي
وايده بالشريعة السهلة السمحاء فكيف يمكن لاول من بلغ تعلم كل الاصول بالدليل والفروع
من اهلها على التفصيل قبل العبادة مثل الصلوة وتحقق العبادة مشكل بل صعب
على اكثر الناس فهم شيء من المسائل على ما هي عليه الا بعد المدة ومنه هذا الظن ولكن لا يغني
من الحق شيئا وقال الصدر الشريف الحق جواز التقليد في الاصول لاصالة عدم وجوب
الاستدلال وللاصادف عنه ثم قسم المقلد ستة اقسام المقلد في مسئلة حقا او باطلة جزما
او ظنا مبنيا على العناد والتعصب ام لا وقال من قلد في الحق وجزم فهذا مؤمن لان
مناط الايمان اطمينان النفس بالعقائد الحقة او لا ولا في القوة النظرية بحصول العقائد لها
من غير ملاحظة علة الحصول من البرهان وحضور المعلوم كما هو الواقع او حصول الظن باحد
في القبول منه بحيث يطمئن النفس ويزول التردد واحتمال النقيض ولذا لا يعين العقائد العلم
بحقائق الاشياء تصديقا وتصورا طريقا خاصا وعلم العقول حصول سعيد الاكثر من غير
اكتساب من حد او برهان وهو الكمال المقرب لهم وكذا المعصومون ولذا يكتفي يؤمنون بالله
واليوم الاخر من غير تقييد طريق علم والحكم بالكفر بمجرد عدم استناد العقائد الى الاستدلال
شطط من القول واما المقلد للحق ظانا مقرا بلسانه تجري عليه حكم المسلم يتمامع ظلبه الجزم
ومات قبله وفي الاخرة امره الى الله والمقلد للباطل كانكار الصانع او ما يعتبر في الايمان
مع الجزم او الظن من غير عناد للحق لعدم ظهوره له بحق بمن تقام عليه الحجة يوم القيمة
ويحكم عليه في الدنيا بالكفران اعتقد ما يوجبه كانكار النبي صلى الله عليه وآله واهل الاسلام كانكار الامام
واما المقلد في باطل عنادا مع ظهور الحق جازما او ظانا من الكفار انتهى ودليل الحشوية و
العنبري على مذهبهما امور الاول عدم تكليف الاعراب باكثر من التلفظ بالشهادتين
فكان يحكم بايمانه الثاني ان هذه العلوم يحصل بالمزاولة الشديدة مع الاستعداد التام فلا
الصحابة بذلك الثالث عدم السؤال بعد الشهادتين عن حدوث الاجسام وغيره فلا يعتبر

اسئالم في الايمان لا تقليدا ولا علما الرابع النظر فتح باب الجدال وقد نهي عنه في قوله تعالى ما يجادل
في آيات الله الا الذين كفروا وقد نهى الصحابة عن الكلام في القدر وقال عليكم بدين العجائز
والمراد ترك النظر في منهي عنه فكيف يكون واجبا ولذا لم يتحفظ الصحابة من الكلام ولا الانكار
على العوام في ترك بل حكموا على اسلامهم الخامس النظر مظنة الوقوع في الشبهات والتورط
في الضلال بخلاف التقليد فهو احوط السادس ان الاصول اغمض دليلا من الفروع جاز
في الاصول والتحقيق انه لو جاز التقليد في الاصول لم يبق على احد الا ثمة ولم يقم لله على اهل
الضلال حجة فانه لم يحل بينهم وبين الهداية الا الف طرائق اسلافهم وتقليد ابائهم
وهم على اثارهم مقتدون واذا اسلم كافر فباي فرقة من الاسلام يقلد وكما تبعه الدليل
ولما كثر في الكتاب الامر بالتدبر والتذكر والتعقل افلا يتدبرون افلا يتفكرون افلا يعقلون
اولم يتفكروا في خلق السموات او ولادهم وقرعهم على ترك التدبر وليس الا الترك التقليد
والاخبار متواترة في مثل ما قلناه وايضا قصارى مفاد التقليد الظن وقد ورد في الكتاب
والسنة الذام في الاخذ به وما يظهر من التقليد انه جزم ليس بجزم بل هو اطمينان وسكون
للنفس بتخييل قطعا واما الصعوبة فانا نوجب دليلا يوصل الى القطع باي نحو كان والبراهين
مشحونة في الافاق والانفس وملئت الفجاج وخلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار
والنبات والبحار وانواع الاشجار وتسخير الرياح والحيوان وتزهير الثمار والورد والريحان
يدل على الصانع العالم القادر الحكيم اللطيف الا اننا نقنع في الدليل بدون العجز وما يقدر
من التمسك به بحسب حاله ومقدرته ولا يجب عليه مصطلحات الفلاسفة والدقائق
الكلامية وحل شبهاتهم وابطال مناكرات البراهمة بل هي لا يزيد الا بعدا ولذا اطالوا الذيل
في كلامه وقدمه وحدوثه وزيادة صفاته على الذات مع انه يظهر بطلانه قد سروف زيادة تعب
بادني التفات من العوام فلا صعوبة على هذا النهج والاستدلال في الاصول ليس كالفروع محتاجا
الى السمعيات حتى يحتاج الى ممارسة ومزاولة بل دلائلها تصحب العقل والعالم مشحون
بها في ساعة يمكن لحصول الادلة لما يجب معرفته ولو كان بنفسها التي بين جنبيها
ولما عرفان لهذا العالم المضبوط المنضبط المتقن والصنع العجيب المستحسن صانع عالم
قادر حكيم ومنعم متفضل لطيف خبير قد غمره بالنعم واكثر عليه الافضال يعلم ان يجب شكره

وبعدان علم ان تكليف العباد وايمانه على وجه الاستدلال والنبوة بالاعجاز يمكن له اخذ
الفروع منه بخلاف ما لم يعرف الله وعلمه وقدرته وحكمته اولا فانه لا يمكن له الاخذ
من الرسول لانه فرع المرسل والعالم القادر واما ماذكره القصيم الشريف فالجواب عنه
بان الجزم لا يحصل بالتقليد بل بالدليل ولئن تم الجزم بدونه فالمؤمن بالحق للمطابق مؤمن
بمجرد القطع الحاصل بالتقليد الا انه اثم بترك ما وجب عليه من الاستدلال الا اذا اتفق له
الانطباق بالحق واتلم بان احكام الاسلام لا خصوصية للظان بل الشاك والمنافق ايضا
كذلك اذا اظهر الايمان واما المقلد في الباطل فمن اقيمت عليه الحجة في الدنيا فتركه النظر وهو
في الباطل وانما تقام الحجة في الاخرة لمن لم تقم عليه في الدنيا كمن لم تبلغه الدعوة من الكفار
واما ادلة العنبري فالجواب عن الاول المنع من عدم الامر بالنظر لما تقدم من قوله تعالى انظروا
اولم يتفكروا هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب وغير
ذلك على ان المشهود عليه لا يكون الا مقطوعا به معلوما بل محسوسا مشاهدا وليس المراد
في الشهادة على التلفظ بل على ما في النفس واللفظ كاشف عنه فالشاهد يجزم بالقطع ولا
يكون الا بالنظر ولم لا يقطعوا وقد شاهدوا المعجزات معنا فلا لما ثبت في العالم من الايات
والدلالات فايمان عن دليل وعن الثاني بان النظر لا يتوقف على التدقيقات الفلسفية
حتى يصعب امره على الصحابة خصوصا فازوا من القرب والمشاهدة بما يكفيهم
المؤنة وعن الثالث بان الاعتقاد بان ما يوجب على كل احد ولا يعذر فيه مكلف كوجود
ووحدته وعدله وعلمه وقدرته وحكمته ومما لا يجب الا اذا عرض الشك فيه كعينية الصفات
وحدوث الاجسام وما ذكروه من الثاني ولا ندعي كل اعتقاد داخل في الايمان بل ندعي
ان الاعتقاد المتوقف عليه الايمان لا يكفي فيه التقليد وهو يحصل بادنى تدبر والخصوصيات
والكيفيات لا يكلف بها وعن الرابع بان الجدال المحظور ما كان بالباطل ليدحضوا به الحق الذين كفروا
بالباطل دون ما كان بالحق قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي
هي احسن وقد امتلأ الكتاب بوجوب النظر والثناء على فاعله والذم لتاركه قال ويتفكرون
في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وعن الخامس ان ما هو مظنة الخطاء
هو التقليد دون النظر فليحسن النظر لا يتبع الاسلاف ولا يقتدي الاباء وعن السادس

ان الامر

ان الامر بالعكس فان الاستدلال على الفروع يحتاج الى اعداد واستعداد وجد واجتهاد
وفنون من العلوم وغيرها مما لا يكاد ان تحصى فلو كلف به سائر الناس عينا لفسد النظام
وتعطل الكون بخلاف الاصول فان الادلة عليها ملقاة في الطرقات والناس فيها شرع
سواء ولذا كان تكليفهم على نمط واحد والجواب عن السابع يعرف من السادس والله
حافظ عن شر الوساوس والحمد لله حقيقة قوله في الافتاء والقضاء والتقليد الافتاء
بيان حكم شرعي على وجه كلي كما تقدم فيما يتعلق بالعمل والقضاء انشاء قوله في حكم شرعي تعلق
بواقعة شخصية لرفع التخاصم ويشترط فيهما العقل والبلوغ والايمان والعدالة والاجتهاد
ويزيد في القضاء اذن الامام والذكورية وطهارة المولد اجماعا والبصر والكتابة والحرية
على خلاف مذكور في الفقه مع الشرائط الاخر ان ثبتت وقد تحقق اذن العام في الغيبة
للخواص القابل فالحكم لزم وان كان غير مرضي عليه المتخاصمان الا ان يخالف القاطع
يرد والتقليد في اللغة وضع القلادة في العنق ومنه تقليد السيف وتقليد الولاية
والتدين كما في الصحاح والمناسبة ظاهرة وفي الاصطلاح حجة اتباع غير المعصوم في الحكم
الشرعي ولا خلاف في جواز تقليد غير المجتهد له سوى معتزلة بغداد حيث منعوا واوجبوا
على العامي الرجوع الى العالم في الدلالة على طريق العلم بالواقعة فيأخذ منه ما عقل وعن الجبائي
المنع فيما طريقه النص والاجماع والجواز في القياس وغيره من الاجتهاديات وعن بعض
القدماء وفقهاء الحلب منا وجوب الاستدلال عينا على الكل لشبهها بالاخبار وترجيح
منعوا من الاجتهاد والتقليد والعمل بكل ما عقلوه وقد تقدم بطلانه وان الشرائع مستقيمة على خلافه
ويلزم الحرج والضيق ان اوجبا الاستعداد والا الهرج والمرج والفساد وبالجملة المخالف
مسبوق ومسبوق بالاجماع محصلا ومنقولا مستفيضا ولا كلام في منع تقليد المجتهد المجتهد
فيما اجتهد وفاقا وفي غير ما اجتهد خلاف بين اهل الخلاف الثالث والرابع والخامس التفصيل
بين الصحابة والتابعين وغيرهما وبين ما يخصه وما يفتي به وبين الاعلم وغيره وقيل الا علم مع
تعذر الاجتهاد وقيل فيما يفوت وقته ويخصه وظاهر اصحابنا المنع مطلقا احترازا عن
العمل بالظن والعادة على اخذ اقوى الظنين بل حكى عميد الدين على المنع الاجماع مع اصالة
منع الاخذ بالظن والتقليد وخرج اخذ المجتهد بظن نفسه وتقليد غير المجتهد وبقي الباقي
ورجح الاخير بعض من تأخر لاضطراره به في ضيق وقته وعن المحقق الرجوع الى الاعلم انما

اشكل عليه طريق الواقعة في تعرف الدلالة ثم يراجعه ويجتهد فليس بتقليد بل استعانة كالاستعانة
المودعة عليه والحق الرجوع الى الاقوال والطرق بها اكثر ولا يضر الاستعانة ولا
بما ينبهه لكن لا يجب فيتحرى ويجتهد الا ان يخاف خلافا الذين فيستعمل حقيقة
الاحكام العقلية الاصلية لا يتعلق بها الاجتهاد المؤدي الى الظن غالبا من غير اشتراط
الانتهاء الى القطع ولكن لا بد في النظريات منها من بذل الجهد واستيفاء الفكر حتى يتوصل
فيها الى القطع وقد اتفق الخاصة والعامة على ان المصيب فيها واحد لاتحاد الحكم في الواقع
والاشياء على ما هي في نفس الامر فمن خالفه مخطئ آثم فسق فيما لم يتعلق باصول الاسلام
ولا يكفر بعد ضرورة الدين وكافر في احدهما اثباتا او نفيا خلافا للجاحظ حيث
نفى الاثم عن المجتهد وان اخطأ كما في الفروع ويجري عليه حكم الكفر في هذه النشأة والمعاند
اثم وزعم العنبري ان كل مجتهد في المعقول مصيب ويلزم عليه اصابة النقيضين
اختلاف المجتهدين كالمتنافيين والمتضادين كقدم العالم وحدوثه وهو غير معقول الا
ان يرجع قوله الى قول الجاحظ من نفي الاثم كما فهمه العلامة احتج الجاحظ بانه لو اثم بالقاصر
لكلف بنقيضه وهو غير مقدور لان الاعتقاد من كيفيات النفس والمقدور من
مقولة الافعال كالنظر والاجتهاد وقد حصل والمرض ورؤية المعارف لديه وعدم
تاثير العبد في المعارف عنده حتى معرفة قيام زيد بل تاثيره في المقدمات كالنظر و
لذا قال بالواسطة بين الصدق والكذب وبان مقتضى الرحمة والشريعة السمحة وما
يحصل من الاستقراء في الاحكام المنع من مؤاخذة الباذل جهده المستفرغ وسعه الى الحد
نفسه الطالب بحقه المغني عمره المتحمل مشاقه وما بعد انقاذ الطاقة من تكليف ولا عقاب
بما لا تكليف فيه في القوانين فيه المقصر لا اثم عليه وان اخطأ الحق وقلنا بجريان حكم الكفار
عليه اذا اخطأ الاسلام قلت هذا باطل لان مراده ان كان هم المستضعفون القاصرون
فهم مرجون لامر الله او مكلفون في الاخرة على ما يظهر من بعض الاخبار وان كان
المراد الاقوياء لا اثم عليه وان اخطأ الحق وقلنا بجريان حكم الكفار عليه اذا اخطأ
الاسلام قلت هذا باطل لان مراده ان كان هم المستضعفون القاصرون فهم مرجون
لامر الله او مكلفون في الاخرة على ما يظهر من بعض الاخبار وان كان المراد الاقوياء فهم
مقصرون قطعا اما باعتبار انكبابهم على التقليد او التعصب واللجاج او عدم اعتبار صحة

السلطان ولا سلطان السلطان ولم يزل الناس يستفتون من دون الهيئة الفتوى ولا يلتمسون السؤال
عن المجتهد ولان ثامنا وجب الاخذ لبطلان النظر والظن الاول بحكم الاخير صح صح

النظر

النظر او لسبقهم الشبهة او غير ذلك لا لتمام الحجة ووضوح الحجة عقلا ونقلا ووجدانا
وعدم التقصير فرض لا يتحقق عقلا وشرعا اجماعا نصا وفتوى فلا تغفل ولا يلزم على
المحقق الطوسي الاكتفاء بالظن في غير الاسلام وبالنظر الى العذاب في الاخرة لان مراده
بعد اصابة الحق والوصول الى المقصد والاخذ بما يستحق والحق فهو معذور لاطمئنان
نفسه والاتيان بالحق وان كان دليله ظنيا وليس مراده ان كل دليل ظني في كل مسئلة و
ان كان كفرا وفاسدا فهو معتبر وحق معاذ الله منه على ما قاله الفاضل القوانين و
اجترى على المحقق الطوسي وليس هذا الامن طغيان القلم وما قال الفاضل من اجراء حكم
الكفر عليهم في الدنيا وعدم العذاب في الاخرة سفسطة جدا وان بادر قطعا لان الحكم بالكفر
مستلزم للحكم بالعذاب ولا يلزم ظلم على الله تعالى لانه تعالى نصب الادلة كما نشاهد وتمم
عقلهم فاذا ادرك الحق فهم يقصرون وفرض عدم التقصير خلاف الحس والعقل
والنقل والوجدان وكيف اجترى الفاضل على ما انطبق عليه الاصحاب بمجرد عدم التامل
والكافر المجتهد الدليل على عذابه الاجماع وضرورة العقل والدين وعدم تقصيره فرض
باطل ونقل الاجماع متواتر مستفيض من العامة والخاصة منهم الشهيد الثاني ومن
العامة ابن الحاجب وغيره واختصاص الاجتهاد في المجتهد دون العامي الجاهل باطل
لوضوح الامر بالنسبة الى كل منهما وخرج المستضعف من الاخبار والعقل لقصوره
ولو خلط المجتهد والقوي ونفسه لو اراد الحق لاتاه لوضوحه والعقل يحكم بذلك و
لذا قال الاصحاب بكفرهم واشهر السيف عليهم ووجوب النظر في المعارف لا يختص
بالمجتهد نعم يجوز للعامي ان لا يعرف المصطلحات السوفسطائية وتسليم حصول الكفر في
الدنيا وترتب اثاره مستلزم لحكم هذا الشخص بالعذاب في الاخرة لورود الايات و
السنة في العذاب على الكفار وهو قريب من ضروريات الدين فكيف ينكره هذا
الفاضل وقال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وحمله على المفاعلة في
الطرفين فاسد عرفا لصدق فلان يجاهد في الله وايضا المجاهدة مع نفسه المائل
الى الباطل والمراد فينا في سبيلنا كما هو المتساق والحمل على مدافعة الشياطين والجوع
وامثالها فاسد كما فعله وبتشبهه على ذلك لنهدينهم سبلنا وهو اعم من المعارف
الاخلاق بل الظاهر من الاول والحمل على النبوة فقط بعيد وعلى الاعم منه تبت مطلوبنا

وتفسير علي بن ابراهيم ليس بحجة ان كان منه وان كان من الامام فاجاهد وواسع رسول الله
فهو بحسب الباطن وبان تكليف الانسان في لحظة واحدة بمعرفة ما عجز عنه العلماء
في الاعصار خارج عن الاقتدار وفيه تكليف الاسلام الجهاد اصاب ما اصاب واخطأ ما اخطأ
ثم ان قصر واوقع نفسه في الفاسد فهو لاثم المعاند والتحقيق ان القصر ووة قضت
بضرورة اصول المعارف وتعلق التكاليف بها وتضليل من لم يصبها وورود الذم
واللوم عقلا ونقلا سنة وكتابا وعرفا وطبعا قوما على من اخطأ ووافق عليه جميع
الفرق وكافة اهل الاديان ولهذا كل طائفة دخلت لعنت اختها وكل فرقة وصل ضلالت
وكفرت اخيها ومن هنا شهر النبي صلعم السيف على اهل الكتاب المدعين للصواب من غير
فرق بين المجتهد والمعاند والمقصر والجاهد فانه كالحجج للسلوك على قتالهم مع ان كثيرا
منهم لا يعاند الحق بعد ظهوره ولذا قال ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلها
هالكة الا واحدة وهم يتلون الكتاب ويصلون وينكحون ويكرون من لا حجج عليه في معتقد
ولا يبالي به وبما يأخذ منه ولا امتناع في وجوب احد الاحكام الحقة لانه تم نصب من لطف
العليم على كل اصل دليلا قاطعا يوصل اليه وجبل العقول في معرفة ما هو الحق من المعقول و
بهذا اللطف ورد الاخبار وحكم جمع من الاخيار ان المعارف فطرية لا بد ببديهة او نظر متكرر
لبرهانها او باهر في الخارج بيانها وظاهر في الايات تبيانها ووقوع الاختلاف لمكان
الشبهة وتقدمه الضلالة فان حب الشيء يعمي ويصم وكم من ضر وهوى اختلف فيه ضلالة
عما نصب القاطع الحاصل بالنظر والفطرة المجرية بالعناد والعصبية ومحبة الاباء واجلا
الله كل مولود يولد على الفطرة وابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه وكم من ذم ورد في القرآن
على ديانهم وتضليلهم وكم من مدح ورد فيه على النظر في الايات والانفس والافاق
وعجائب صنع الارض والسموات وما اتيهم من الهدى والبينات ونقض الاعتقاد القاطع
مقدور وكما نجد من انفسنا تغير المعتقدات بتغير المقدمات انما الممتنع اخذ النقيض ما
دام الاتصاف بالاخر لا رفع الاخر الحاصل بصحيح النظر ورحمة الله قريب من المحسنين و
للموحدين المؤمنين والعاقبة للمتقين وهو اشد المعاقبة في موضع النكال والنقمة والسخط
وادرجها اللجج والمتعسف والعنود والمتكلف ومن طوى اللجاج ثم تكلف في اللجاج ومن
اعرض عن ذكر ربه وتولى عن الايات ومال عن نفسه واقع الشهوا يطلب الشمس في رابعة

النهار

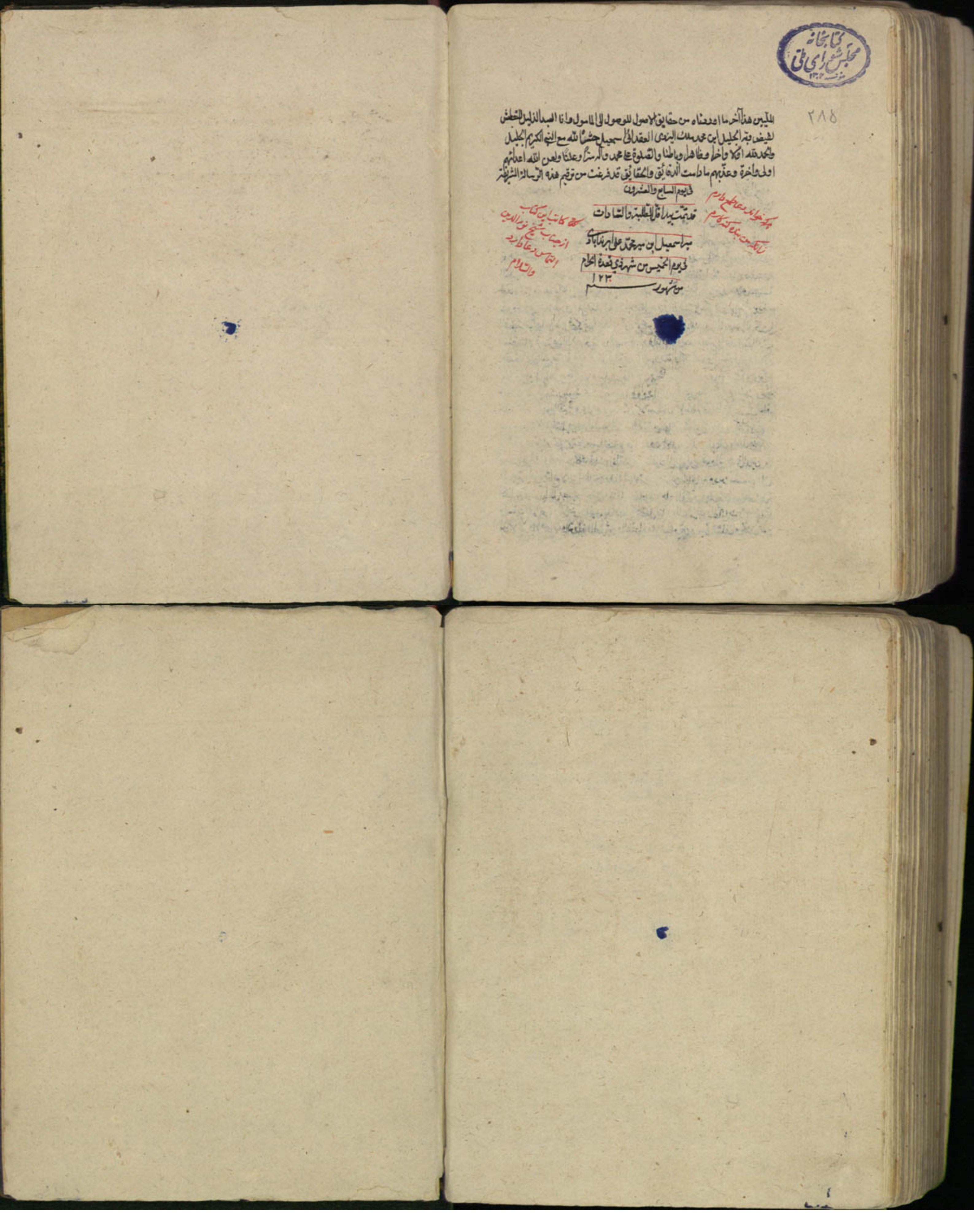
التها بنور القصص الشيع في اقطار ولا تكليف في الشريعة اسهل واسمح فيه من نصب الادلة وطلب
المدلول مع اجبال العقول في الوصول الى المامول فلا تقصير الا في التقصير في البذل والجهد
او ارتكاب المعاصي والشهوات الحاجبة للبصر او تقليد الاباء والاسلاف وعامة
الناس لم يكلفوا في دفع شبه الفلاسفة ومغالطة اهل العقائد الفاسدة بل كلفوا
بتكاليف يسيرة عليها حجج كثيرة وبراهين قاطعة كوجود الصانع وعلمه وقدرته ووحدته
وعدله وحكمته والادلة قد ملئت الفجاج وطبقت الارض والسماء ذات حركات وابراج فاي
عين لا تبصر واي قلب لا يتفكر واي بصيرة لا تعتبر انهم من المهمات وجود من يرفع الشبهات
ويدفع البدع والضلال من التمويهات والتخيلات وهو يرفع الدرجات وينال مراتب
القرب والمواصلات ويرجو لقاء ربه ويئوب مثاب امامه ويستخلف في الارض وينال
مواصل الجنة والانس والمعرفة والتفرد والله على ما نقول شهيد حقيقة الاحكام
الاصلية وان لم يتعلق بها الاجتهاد العرفي لكن لا بد في النظري منها الى بذل الجهد حتى توصل
بها الى القطع والمصيب فيها واحد باتفاق العامة والخاصة خلافا للجاحظ والعنبري كما
تقدم واما الاحكام الفرعية فجمهور العامة على ان كل مجتهد مصيب وان تعددت
الاحكام بحسب الاقوال لعدم تحقق حكم لله قبل اجتهاد المجتهد ومقتضاه نفي حكم له
عند عدم وقوع راي من المجتهد وهذا مناف لما قال الاشعري بقدم الحكم من الله ولذا
وجهوا بتوجيهات بعيدة ركيكة الا ان يقال ان الاشعري يقول بقدم الحكم التاسع
البسيط من دون تعيين وباجتهاد المجتهد يتعين امرا ونهيا وتعينه حادث بحسب
اراء المجتهدين والقائلون بحدوث الحكم من العامة يقولون بان لله في كل واقعة
حكم معين في الواقع اصابه المجتهد ام لا ولكن عند سد باب العلم يعمل المجتهد بما ادى اليه
ظنه والمصوبة منهم انكروا الحكم المعين بل ثبوت الحكم ونفيه وتعدده ووحدته وامره
ونهيه واستمراره وتبدله بيد ومدار اراء المجتهدين ونص على عدم الحكم عند عدم
حكم المجتهد الفاضل سعد الدين واما اصحابنا الامامية فذهبوا الى ان للشارع قبل
اجتهاد المجتهدين ومع قطع النظر عنه في كل فعل من الافعال حكما فان قام قاطع بعينه
وجب اتباعه ولا اجتهاد ومع الاختلاف فالمصيب منهم واحد ان اصاب والباقون
مخطئون ولكنهم معذورون لعدم تمكنهم من الوصول ويجوز ان يخطأ الكل ما لم يستغرقوا

الاحكام ولا يحيى الدين الا ان يقال بعدم امكان الاجتماع على الخطاء لعصمة الامام عندنا
وعصمة احد الامة عند تالجيح المصوبة بانه لو كان للواقعة حكما معينا لوجب نصب
القاطع اراحة للعلل وسدا لباب المعاذير ولو كان قاطع لم يقع نزاع واجيبوا بمنع لزوم
اقامة القاطع ولكن منعنا وجهنا قطع طريق الدين فيتبدل التكليف بما يقوم مقامه
وبقوله صلعم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم والجواب انه خبر واحد لا اصل له و
لو سلمنا لا يبتني عليه الاصل الاصيل ولو سلمنا فهو معارض بخبر لو اجتهد الحاكم فاصاب
فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد سلمنا لكم حصول الاهتداء وجواز الاقتداء لا ينافي
المخالفة للواقع بعد كون فرضهم الاخذ بمبلغ جهدهم سلمنا لكن كما ان الاقتداء بالنجوم
يهدي الى المقصد لكن كل بحسبه وطوره مثل اكل نجم يهدي الى الطريق المتعلق به غربا او شرقا
او غيرهما فكل يهديك بما يخصه بحيث لا يخالف الاخر في الوصول الى ذلك المطلوب الواحد فكذا
في المشبه فكل يهدي الى الحق الذي هو واحد لا انه يخرج عن الحق فهذا اهتداء باتفاق
الاجماع على ان المجتهد ما هو مظنه ولا نعني بحكم الله الا ما امر به فكان مصيبا والجواب
ان اريد ما امر به الجملة فهو حكم الله فهو مسلم لكن لا يجدينا اذ يحتمل ظن المجتهد
لحكم واقعي فظهر عند رفع المانع وان اريد ما امر به في الحال فهو حكم الله وان كان
له حكم اخر فلا نفع للمستدل وان اريد انه حكم الله لا غير فهو مصادرة على المطلوب والكلام
في اصابة الباطل الواقع لا الاصابة بمعنى عدم الاثم فليس بمصيب مطلقا ومانه لو كان له حكم
في الواقع مع وجوب العمل بما ادى اليه الظن فاما ان يبقى التكليف بالواقع فيلزم التكليف بالمتضادين

ام لا يبقى فيلزم التغير في حكم الله من غير نسخ وهو باطل اجماعا واجيب عنه بانا نريد بالحكم الواقعي ما
فيه جهة الحسن الذاتي مثلا وبالحكم الظاهري ما حصل من النظر الشرعي ولو كان مخالفا
للحسن الذاتي فحينئذ التكليف بالظن مع بقاء الواقعي ويلزم التناقض ان وقع التكليف بالواقع
وفي الواقع حكم انه مقتضى الحسن الذاتي ذلك ولما جهلوا ما هو في الواقع في النظر يؤخذ
بانه واقع في نظره فهو معذور ويثاب عليه فهو اضطراري مطلوب بالتتبع وظن انه
واقع فاذا انكشف ان هذا ليس هو فيترك الظاهري ويؤخذ بالواقعي ومانه على كل مجتهد واجب
بما ادى اليه ظنه قطعا ووفاقا ومخالفته حرام فلو كان ظنه خطأ لكان العمل بالخطاء واجبا

وبالصواب

وبالصواب حراما وهو باطل عقلا ونقلا واجيب بان التكليف متعلق بالاحكام الواقعية التي
تألفت منها الشريعة لكن لما كان ارادة الواقع والبلوغ اليه ربما انما يصح مع التمكن والا لزم
التكليف بما لا يطاق كان التكليف بالواقعية على هذا النمط الخاص ويحصل الملخص على النهج المطلق
فالمجتهد مامور ببذل الجهد في طلب الامام الواقع حتى اذا احس من نفسه العجز فيصير فرضه
ما وقف عنده واعتقد انه الواقع وليس هذا رفعا للتكليف الواقعي بل الظاهري طريق اليه و
يكتفى في الواقع لوجود المانع عن درك الواقع العلي فنحن معذورون ان اخطأنا لعدم تمكننا
عن فوق ذلك او نقول لم يرتفع من اصل الشريعة حكم حتى يلزم رفع الحكم من غير نسخ لان المجتهد
قبل عجزه وجب عليه طلب الواقع ولا يزيد ومدار اخص اذا انتهى ظنه بشيء فعليهم العمل
بما ادى اليه انه هو لا انه رفع الواقع وبقي الظن بنفسه مستقلا ودعوى الاجماع على بطلان
التغير بدون النسخ انما هو بالخروج الحكم عن اصل الشريعة احتج المخطئة بادلة منها الاصل عدم
تعدد الحكم ومنها الخبر لو اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد ومنها
ما ورد في نهج البلاغة في ذم اختلاف القضاة ترد على احدهم القضية في حكم فيحكم برأيه ثم ترد تلك
القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع [illegible] ذلك عند امامهم الذي
استقضاهم فيصوب اراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد ومنها ان
الله قد افضى الشريعة الى نبيه فاكمل له الدين بالضرورة والكتاب والسنة والوفاق وجرى
اكثر الوقايع في ايامه مع حكمه بها وتبليغه لها وكان بريئا من الاجتهاد وان هو الا وحي يوحى
وما كان الله ليبعث رسول شريعة تتم بعده وورد ان حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرامه
حرام الى يوم القيمة وعلو بعمومه عموم الازمنة فكان الاحكام كلها ثابتة بحسب الواقع
وعند الشرع لا انه منتظر وجود قول من المجتهد فيتحقق ومنها انه لو اجاز ان يفوض اكثر الاحكام
الى الناس وتاباه الحكمة وتنفر منه الطباع طباع ذوي الالباب بان يغلب ظن واحد على حكم في
واقعة فهو حكمه وظن اخر كذلك واذا تغير تغير فيكون للمجتهد لوح محو واثبات في الدين و
الشريعة والدين تابع لاراء الظانين وهذه شريعة مخترعة من الجاهلين ودين منسوب الى
المخطئين وهذا باطل بصريح العقل والنقل مضافا الى الاجماع المذكور في طريقنا من العدة
ولسان الخواص والمرتضى والمفيد بل الاجماع المحصل لنا من المناظرات والمحاكات والاحتجاجات
من الائمة والاصحاب والرواة والمحدثين والفقهاء والاخباريين وسيرة السلف والخلف من



المبین هذا آخر ما اوردناه من حقایق الاصول للوصول الی المامول وانا العبد الذلیل المحتاج
لفیض ربه الجلیل ابن محمد ملک الیزدی العقدائی سمعیل حشره الله مع النبی الکریم الجلیل
والحمد لله اولا واخرا وظاهرا وباطنا والصلوة علی محمد وآله سرا وعلنا ولعن الله اعدائهم
اولهم واخرهم وعقبهم ما دامت الدقایق والحقایق قد فرغت من ترقیم هذه الرسالة الشریفة
فی یوم السابع والعشرین

قد تمت بید اقل الطلبة والسادات
میر اسمعیل بن میر محمد علی ابرند آبادی
فی یوم الخمیس من شهر ذی قعدة الحرام
١٢٣٠
من شهور سنه

هر که خواند دعا طمع دارم
زانکه من بنده گنه کارم

که کاتب این کتاب
از جناب شیخ نور الدین
التماس دعا دارد
والسلام



